الدولة السودانية

جدل الدين والهوية

متوكل دقاش



ISBN 978-91-89288-17-1

دار نشر رقمنة الكتاب العربي- Stockholm

الدولـة السودانيـة

جدل الدين والـهويـة

متوكّل دقّاش

جوبا ــ 2021م

الطبعة الأولى 2021
ISBN: 978-91-89288-17-1
الإيداع القانوني لدى المكتبة الملكية السويدية: 22-16 2021-01-15
الناشر: رقمنة الكتاب العربي- ستوكهولم
السويد، فاسترا جوتالند
هاتف: 0046790185518
البريد الإلكتروني:
digitizethearabicbook.com

© جميع الحقوق محفوظة.
لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تقليده، أو تخزينه في نطاق إستعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن مسبق.

إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبر عن رأي الكاتب ولا تعبر بالضرورة عن رأي الناشر. والمؤلف هو المسؤول عن المحتوى



الإهداء

أهدي سفري هذا إلى ثلاث شخصيات لعبت ولا زالت تلعب دوراً استثنائياً في أعظم محاولات بلورة وصناعة مشروع الدولة الوطنية في السودان

أبيل ألير

الأب فلب غبوش

محمد جلال هاشم

المحتويات

مقدمة

برزت وحدة الدولة السودانية السياسية الحالية إلى الوجود، عبر لحظة تأسيسية لم تكن وليدة رغبة من يمثلون المجموعات السودانية الآن. باعتبار أن المستعمر التركي هو الذي خلق هذا الكيان عبر وحدة قسرية، أخضع من خلالها جغرافيات ووحدات سياسية واجتماعية متباينة لنظام قانوني واحد، وصانعا لها شخصية سياسية واحدة، مرسومة ضمن إطار الدولة السودانية، ذلك في العام 1821. متجاوزا حقائق ثابتة كانت تتمثل في التفاوت الاجتماعي المتعلق بسياق تطور كل مجتمع على حدا والتباين الثقافي الذي تتسم به تركيبة تلك المجتمعات، وبالتالي متجاهلا عن عمد مخاطر هذا الضم في حال غياب آليات سياسية وفكرية قادرة على إدارة تلك المسائل، ومعالجة ما يمكن أن يتأتى منها.

إن ما يجدر قوله هنا، هو أن المستعمر التركي قد نجح في إدارة مخاطر ضم الوحدات الاجتماعية المختلفة بدرجة كبيرة. لكن كيف يمكننا تصنيف ذلك النجاح وهل يمكن تعريف الأساليب التي اتبعها في إدارة تنوع المجتمعات السودانية بالناجحة؟، والإجابه الأكيدة هي لا. أولا لأن المستعمر لا يبني دولة وإنما يخلق جغرافية ومن ثم يتبع أساليب إدارية ووسائل مادية لنهبها، بغض النظر عن إن كانت أساليب أخلاقية أم لا، ووسائل عنيفة أو غير عنيفة لكنها تفي بالغرض وتتماشى مع درجة الحوجة إليها على كل حال، وثانيا لأن

فكرة الاستعمار نفسها تقوم على بنية عقل تشيئية: فالمستعمر يشيئ المستعمر وكل خصائصه باعتبارها أشياء يمكن الاستفادة منها ونهبها، وبالتالي ينكر كل ماهية داخلية للمستعمر لتبرير عملية استعماره ونهبه، وإلا لن يجد سببا منطقيا يبرر سلوكه الاستعماري. وهو ما فعله المستعمر التركي مع تنوع المجتمعات السودانية وجغرافياتها المترامية، فقد تعامل الأتراك طوال فترة حكمهم مع المجتمعات السودانية كمورد مهم للاستفادة منه في توسيع نشاط الانتاج الزراعي وغيرها من اعمال السخرة في فترة عرف فيها العالم توسع تجارة الرق.

بينما لم تختلف فترة الإنكليز التي تخللتها فترة حكم وطني، تمثلت في حكم المهدية. فقد استمرت على ذات المنوال، ذلك لأن العقلية هي نفسها، عقلية استعمارية وتعمل على السيطرة على المجتمعات المحلية وتقنين عملية نهبها تحت ذرائع متعددة ووفق منهج لا يختلف عن المستعمر السابق إلا فرق مقدار. اللهم إن كان هناك فرق من الأساس. فحتى وإن كانت الدولة قد عرفت سياسات مختلفة قليلا مثل سن قوانين المناطق المقفولة، التي أثارت نقطة مهمة تمثلت في تثبيت حقيقة الاختلافات الاجتماعية والثقافية بين الكيانات السودانية. لكن مع ذلك لم يجهد الإنكليز أنفسهم للبحث عن سياسات تروم إدارة هذا التنوع السوداني ضمن إطار وحدة السودان السياسية، إلا بشكل الذي كفل لهم تمرير سياساتهم.

لكن الصادم حقيقة هي الفترة التي أعقبت الاستقلال، ذلك في ظل إصرار النخب الوطنية التي حكمت على العمل بعقلية المستعمر نفسها. ففي كل الحقب السياسية التي عرفها السودان، كان تجاوز حقيقة التنوع وعدم السعي بشكل جاد إلى إيجاد آليات موضوعية لإدارته، سببا في فشل مشروع بناء الدولة الوطنية. بالتالي كان

متوقعا بروز تصدعات اجتماعية وسياسية في جدار الدولة. بدأت على مستوى جنوب البلاد منذ حادثة توريت 1955، واستمرت إلى أن إنفصل الجنوب قسرا عام 2011، ولم تنتهي بعد في كل من النيل الأزرق ودارفور وجبال النوبه وشرق السودان.

مما تقدم فإننا نعمل من خلال هذا المقال على إبراز عدد من المفاهيم. أهمها ما يعنيه مفهوم الدولة في البداية، وملابسات ظهور المفهوم في سياق تطور المجتمعات والأسباب الموضوعية، الطبيعية والاجتماعية التي صاحبت نشأتها كظاهرة سياسية. ومن ثم تناول اللحظة التأسيسية للدولة السودانية، ومعرفة ما إذا كان ذلك سببا في أزماتها السياسية والاجتماعية المستمرة. ومن ثم مناقشة مفهومي الهوية والدين في إطار بناء الدولة، وكيفية تأثير هذه المفاهيم على نجاح أو فشل أي مشروع يتعلق بهذا البناء. ورصد تتبعات إشكالات الهوية والدين في السودان وما نتج عنهما من إرهاصات. نعني بذلك إبراز فشل كل حكومات سودان ما بعد الاستقلال في وضع تعريفات وأدوات عمل موضوعية تستطيع وضع هذين المفهومين في مكانيهما الصحيح ضمن ماعون الدولة الواسع. ذلك في ظل استمرار الجدل الصاخب الذي يندلع كلما برزت قضيتا الهوية والدين إلى حيز النقاش الفكري السياسي السوداني. وقد استخدم الكاتب في ذلك المنهج الوصفي التحليلي والتاريخي الإرشيفي.

الفصل الأول

مفهوم الدولة: السودان ظروف النشأة والتأسيس

يبدو مصطلح الدولة كمفهوم سياسي شيئا شديد التعقيد، خاصة في ظل تداخل وظائفها ومسؤلياتها تجاه مواطنيها وحدود سلطاتها وأدوات عملها الذي يتروح ما بين العنيف وغير العنيف. وفي الوقت الحالي في السودان تكتسب مسألة الدولة أهمية خاصة، سوى من الناحية النظرية أو من ناحية العملية السياسية. في ظل تزايد حدة الازمة الوجودية للدولة السودانية، مع كل الصعوبات الاقتصادية والانقسامات السياسية الحادة ومأزق غياب الديمقراطية، ودستورية الدولة، وعدم السعي الجاد إلى إيجاد آليات قادرة على حلحلة إشكالات متركمة مثل الهوية والظلم والتفاوت التاريخي، وذلك من أجل ترتيق النسيج الاجتماعي، الذي تهتك بفعل الحروبات المتواصلة.

على المستوى النظري فقد جادل البعض منذ البداية، بأن الدولة مثلها ومثل أية ظاهرة أو فكرة، تقوم بالأساس على مجموعة من الخصائص والعلامات المرجعية والمرتكزات التي تقوّم ماهيتها وتعتمل بداخلها وتعمل بوصفها مثالا لها كظاهرة اجتماعسياسية. وبكل تأكيد تشتغل هذه الخصائص أو العلامات المرجعية كأدوات لرسم ملامح الظاهرة أو المفهوم. تنزع هذه المقاربة، إلى القول بإن (دال) الدولة وأفهومها، أو تصورها كمعطى بديهي أو كفكرة مسبقة، يتطلب منا أن نتقبلها بلا نقاش كما نتقبل خلقتنا وحاجتنا إلى النوم والأكل والشرب واتكالنا على القبيلة والعشيرة ولاحقا مجموع قاطني تلك الرقعة المعرفة كدولة أي (سكانها). ربما لأننا دائما كنا نتقبل إذن من ضمن ما نتقبل وبدون نقاش وجود دولة ما أو سلطة ما وضرورة الإنقياد لأوامرها التي يشخصها فرد ما قريب منا: الشيخ (الحكيم) أو كبير القبيلة و العشيرة أو الأب. لذا فهذا الرأي

يفترض أن الدولة ظهرت بظهور الانسان (الفرد) والمجتمع. وبالتالي يقول إنه يجب التعامل مع الدولة كواقع مزامن لظهور الإنسان (الفرد) والمجتمع. ما معناه أننا يجب (سيما) إذا ما تقبلنا الفرضية هذه، أن نتقبل فكرة أو رأي مفاده: أن الدولة وجدت قبل أن توجد (أيديولوجيتها) أي بوصفها فكرة أو نظرية أو نسق أو مفهوم يتكون من خصائص معينة تجتمع لتكون الدولة. (أنظر عبد الله العروي: مفهوم الدولة).

وتعضد هذه الفرضية أنثروبولوجيا من خلال الشرح الأناسي لتطور مراحل الدولة وظروف نشأتها. علما بأن المجتمعات القديمة وفي رحلة بحثها عن الأراضي الصالحة للزارعة والماء وهربا من الظواهر الطبيعية المدمرة كالجفاف والتصحر، كانت في بعض الأحيان تواجه مجتمعات أخرى تبحث عن ذات الهدف وتهرب من ذات المهدد والمصير. لكنها تختلف معها في الخصائص المتمثلة في اللغات والعادات والتقاليد والأديان والمعتقدات وطرائق النظر إلى العالم. وبلا شك ان كل هذه المجتمعات، كانت في حاجة إلى مبادئ للتعايش، وحسن التجاور. وبالتالي ثمة حاجة ماسة إلى نظم ومبادئ عامة وقوانين وأعراف تأطر العلاقات البينية لهذه التكوينات الاجتماعية المختلفة.

يلاحظ هنا أن ثمة وعي وجودي وحاجة غرائزية تدفع الناس إلى العيش والسعي إلى البقاء، والتي من خلالها يتم تحديد وتنظيم العلاقات البينية، ووضع جملة الاستراتيجيات والأدوات المتفق عليها لتحقيق الأهداف العامة على مستوى الحياة اليومية، لضمان حق الجميع في العيش والحياة. بالتالي يغدو من الأهمية بمكان تحديد آلية أو وسيلة للإضطلاع بهذه الأعباء لإدارة التعارضات التي قد تظهر بين الأفراد والجماعات كالسلطة السياسية والنظم القانونية والعرفية. والفرضية الأنثروبولوجية قامت على مبدأ حركة التاريخ وحملت بداخلها عنصري التطور وحركة المجتمعات، ونظرت لهما كسببين رئيسيين لظهور الدولة. وبالتالي لم تعتبرها أكثرمن مجرد، بنية تجميعية اجتماعية، فرضها منطق الحاجة إلى العيش في سلام، والانتفاع من خيرات

الأرض، وفق نظم وقوانين تقوم بدور فض النزاعات وادارة التعارضات البينية. سيما إن حالة ما قبل الدولة لطالما كانت تعتريها الصراعات الوجودية المستمرة بين المجموعات والوحدات الاجتماعية المتباينة، كواحدة من المبادئ الأساسية التي تمثل شرطا جوهريا لكل تطور بشري والتي سميت أنثروبولوجيا بالحيوانية البشرية.

تغدو الدولة بهذا مجرد جهاز مؤسسي، يضطلع بدور تنظيم العلاقات البينية والمنفعية لمختلف الوحدات الاجتماعية داخل حيز مكاني معين. عبر مؤسسات مختصة، ووحدات تأسيسية عملية، مهمتها، تأطير العمل لتحقيق أمن وحاجات ورفاه المواطنين. وقد جسد ظهورها انتقالا موضوعيا من مرحلة الطبيعة إلى مرحلة الثقافة، ومن مرحلة الاعتباط إلى مرحلة التخطيط، ومن مرحلة تحقيق الحاجات والرغبات الخاصة لمجموعة ما أو كيانا ما، إلى مرحلة تحقيق حاجات ورغبات كل الجماعات التي تعيش داخلها بالتساوي. الشئ الذي يحكم الحركة الطبيعية للدولة، ويوجه ديناميكيتها باتجاه تحقيق الأهداف العامة لمن هم شعبها، دون أن تبتعد الدولة أو تحيد عن هذا المسار. فالشرعية الدستورية، أو مسألة قانونية الدولة، أو الاعتراف بالسلطة القائمة أو الحكومة المدنية، هي مسائل سياسية وكذلك اجتماعية، تنهض على عنصر شعور الأفراد والجماعات بالانتماء الواعي، لهذه الهيئة السياسية (الدولة)، والرضا بمبادئ دستورها وقوانينها، واستشعار تشابه المصائر ووحدة المهددات والفرص بين التشكيلات الاجتماعية المختلفة. ما دون ذلك، فالصراعات البينية والاحترابات الداخلية والثورات الاجتماعية والاضطرابات السياسية. وهذا بديهي، فالجماعات والأفراد في حالة ما قبل الدولة، كانوا أحرارا ومعنين بتحقيق حاجاتهم بصورة مستقلة عن أية قوى أو سلطة خارجية، إلى أن أوجدت التجربة البشرية صيغة الدولة كمنظومة سلطوية أو أداة لتأطير رغبات الجماعات والأفراد بناء على سياسات معينة ونظم واستراتيجيات محددة.

بعيدا عن التأسيس النظري القائم على التطور الطبيعي للمجتمعات، كانت نتائج حربي الثلاثين والمائة عام بين القوى الأوروبية المتصارعة ضمن الإمبراطورية الرومانية لحظة فارقة فيما يتعلق بظهور الدولة القطرية أو الوطنية أو رسم ملامح المفهوم سياسيا وتنزيله على أرض الواقع. فعبر ما عرفت باتفاقية ويستفاليا 1648، تواضعت المجتمعات الأوروبية المتناحرة على تقسيم الإمبراطورية الرومانية التي كانت تحكم بالحق الإلهي، واستبدالها بنظام سياسي جديد، ذو نزعة إنسانية جديدة. والمهم أن هذا النظام السياسي الجديد فيما عرفت بالدولة الوطنية، عرف بقيام السلطة فيها على إرادة الشعوب وليس الحق الالهي أو الطبيعي، والأهم ارتكاز المفهوم السياسي الجديد على مبدأ المواطنة بدلا عن مفهوم الرعايا. وكلها مبادئ ضرورية باعتبار الحق الكامل للمجتمعات التي دخلت بإرادتها الكاملة والواعية ضمن هذه الوحدة السياسية. (أنظر محمد جلال هاشم: مفاكرات حول المنهج).

والشرط الأخير بلا شك يجعل من الدولة القطرية الموجودة الآن على مستوى القارة الإفريقية وبما في ذلك الدولة السودانية ذات طابع كولونيالي. ذلك وببساطه لأنها لم تنشأ نتيجة تطور طبيعي جراء حراك المجتمعات التي تشكل الدولة الآن، أضف إلى ذلك أن مؤسسات الدولة ومنظماتها لم تتشكل نتيجة لتراضي كل أطرافها، أكثر من ذلك بدا لاحقا أن الدولة لا تعمل على ضوء حفظ مصالح كل الجماعات بحيث تتحقق رغباتهم وتشبع حاجاتهم ويتحقق لهم الرفاه العام من الأساس، وبالتالي تعطلت وظيفتها الأساسية. بعد أن غدت تعمل على ضوء حفظ مصالح قلة أو بالأحرى مجموعة أما إثنية أما دينية أو نخبة ترى في نفسها أنها هي الدولة والدولة هي. وحقيقة الأمر هو أن ظهور الدولة القطرية في السودان كنتاج لمآرب كولونيالية، ليست هي الإشكالية الكبرى، بل أن استمرار النخب السياسية التي حكمت هذه الدولة على ذات المنوال ونفس النهج الاستعماري لهي الطامة الحقيقية، التي أوردت الدولة بعد ذلك مورد الهلاك والتشظي. فلم يعملوا

على بناء مشروع وطني يكون نواة أو مدخلا لتشكيل وجدان مشترك أو يغيروا تلك المناظير التي كان ينظر من خلالها المستعمر إلى السكان الأصليين. وذلك بالرغم من الإدراك التام بأهمية الجغرافيا الموحدة، أو الوحدة الترابية، التي تمثل أحد أهم العوامل في مسألة وجود الدولة فهي الرقعة والمكان أي التعين والواقع مقابل الصورة والمثال الذي يتمثل في النظام الاجتماعي والقوانين التي ينتظمها السكان والتي تحدّد بناء عليها القيم والمبادئ والمشروطيات المطلوبة من كل فرد يراد له الإندماج في مجتمع الدولة. إذ تلعب الجغرافيا دور المكوّن الأولي للدولة كما توضح فرضيات منهج مثل الأيكولوجية البشرية. والتي بناء على فرضياتها يتضح لنا أن للإنسان علاقات زمانية ومكانية تأثر على قوى البيئة من حيث الانتفاع والتوزيع والمعيشة.

يرى الباحثون الاجتماعيون أن المجتمع البشري ينتظم مستويين أحدهما المستوى الطبيعي، وثانيهما المستوى الحضاري. إما في المستوى الأول الطبيعي، فيتأثر الإنسان مثله مثل أي كائن حي آخر بالعمليات (البيئية) الطبيعية لذا فهو يتفاعل معها لكيما يحقق المنفعة ويمنع عنه أخطارها. أما المستوى الثاني، فيرتبط الإنسان حضاريا وثقافيا ببيئته من حيث المعتقدات والأفكار والاتجاهات والسلوكيات في نظام اجتماعي يحيا فيه ويوجد أنماط داخل مجمعه. لذا فإن الحراك الطبيعي للمجتمعات لتحقيق هذه الحاجات تجعلهم في معظم الأحيان يلتقون ببعضهم البعض ليكوّنوا مجتمعا واحد. وما دام أن هنالك حاجة إلى تحقيق أهداف مشتركة وثمة مصير مشترك، إذن لابد أن يتأتى من كل ذلك و(مع تعاقب) الأجيال ما يمكننا تسميته بالماضي المشترك. والماضي المشترك هو كل ما تختزنه الذاكرة الثقافية والاجتماعية والسياسية لجماعة ما من أحداث ومناسبات يتأسس انسحابا عليها (وعي تاريخي وجمعي) يعتبر المرجعية الأساسية الذي يستمد منه التفسيرات المصاحبة لتعريف القيم والمبادئ، كمجموع معاني وقيم تحكم حراك الفرد والمجتمع.

أننا نفترض جدلا بأن طبيعة تولّد أي شئ أو ظاهرة هو الذي يحكم عملية سيرورتها وصيرورتها لذلك نقول: بإن ثمة خطرا يتهدد تلك الدول التي تولدت نتيجة عوامل غير طبيعية ولم يكن بروزها نتيجة لقوانين الطبيعة وحاجات الأفراد والمجتمعات. أو التي قامت على الضم القسري للشعوب المتباينة دون إيجاد صيغ لإدارة هذا التباين لاحقا ولفترات طويلة كما هو الحال مع السودان. مع إدراكنا أن الدولة القطرية الموجودة الآن على مستوى السودان لم تكن موجودة عشية الغزو التركي العثماني. بل إن هذه الرقعة كانت عبارة عن ممالك متفرقة وسلطنات متعددة، وكان كل يحتكم ويحكم بنظامه الإداري الخاص، مستمدا (مثله العليا) من نظاما اجتماعيا متكاملا ويشتمل على مجموعة من القيم الأخلاقية والجمالية والفنية المستمدة من الثقافة الخاصة به. ولم تكن هنالك ثمة علاقات غير تلك التي تتعلق بالتبادل التجاري، وبعضا من الخصائص الدينية والثقافية المشتركة بين بعض الممالك والسلطنات المتجاورة. إلى أن جاء المستعمر التركي العثماني الذي تحركه عنصري السيطرة والتوسع، والذي قلنا أن أهدافه الحقيقية كانت تتجسد آنذاك في البحث عن الذهب والقطن واسترقاق الرجال الأشداء الذين يمكن توظيفهم في أقانين المستعمر واستخدامهم في أعمال السخرة والزج بهم في حروبات الدولة المستعمرة. فتساقطت الممالك والسلطنات وقتذاك تباعا، فهزمت من هزمت واستسلمت فيها من استسلمت. سيطر المستعمر التركي العثماني على السلطنات والممالك المتعددة والمتفرقة، ولأنه كان ينطلق من منصة التمدد الرأسي وذلك في سعيه لجني الثروات والمال وبسط النفوذ فإن كل ذلك لم يكن ليحدث لو لم يتوسع أفقيا بحيازته على الأراضي الشاسعة المترامية الأطراف والغنية بالموارد والمعادن. لذا فعل ذلك وقام بدمج كل الأمم والشعوب التي تتجاور، وبالرغم من اختلافاتها البائنة فقد جعل لها شخصية قانونية واحدة دون وضع أي اعتبار لهذه الفوارق والاختلافات الثقافية والإجتماعية التي كانت بينها. ثم جاء المستعمر البريطاني – كما أسلفنا – وسار على ذات المنوال. عليه فإننا نلحظ أن أغراض المستعمر التركي

ومن بعده المستعمر البريطاني وأطماعهما وسعيهما للسيطرة وتمديد النفوذ وإظهار الغلبة كان هو العامل الأساسي في ظهور الدولة القطرية وتحديد جغرافيا سياسية بمسمى (السودان).

سنينا عددا وبعدها خرج المستعمر مورثا الدولة بجغرافيتها السياسية ذات الطابع الموّحد بكل مؤسساتها وأجهزتها ونظمها البيروقراطية إلى مجموعة كان يفترض أنها وطنية وذات برامج قومية شاملة تهدف إلى تحقيق الصالح العام والأهداف المشتركة للجماعات (السكان) بغض النظر عن انتماءاتهم الإثنية والدينية أو النوعية. وعندما لم يحدث شيئا كهذا ولم تستشعر بعض المكونات السودانية الفرق بعد الاستقلال، ساور البعض شكوكا كثيرة وبدأ البعض يتساءل عما اذا كانت الجغرافيا السياسية الموّحدة وحدها كافية لنعتبر أنفسنا شيئا واحدا (سودانيين). فقد بدأت التصدعات تظهر مبكرا في الدولة السودانية لا سيما بعد ظهور الهوى والمزاج الاسلاموعروبي للرعيل الأول من الساسة السودانيين دون فرز بين التكنوقراط ورجال الدين وزعماء الطوائف. ولاحت في الأفق ما عرفت لاحقا بسياسات التهميش والتمركز والتي إنبنت على أسس ثقافية ودينية. لتدخل الدولة بعدها في دوامة الإشكالات المتواصلة التي اقعدتها طويلا ومزقتها بعد ذلك بإنفصال جنوب السودان.

الفصل الثاني

جدل الهوية: تأثير المفهوم وسياسات الاعتراف

تعد مشكلة الهوية اليوم، من أعقد المشكلات التي تواجه الشعوب، والمجتمعات الحديثة ذات الأصول القديمة حقيقية (كالشعوب السودانية) أو مختلقة، أو حتى تلك التي تفتقد الانتماء الحضاري القديم على حد سواء. وقد يرد هذا إلى أهمية العامل الثقافي بوصفه نسقا مهما من أنساق الخطاب السياسي. فالهوية الثقافية، هي منظومة أو مجموعة من الأنساق والظواهر الاجتماعية التي تشكل ثوابت في حياة الإنسان. ومن خلال الاتصال والتبادل تظهر الذاكرة لها سردياتها التي تحيلنا إلى أماكن وأزمنة ترتبط بالماضي المستعاد في الرؤية الأسطورية أو النص المقدس أو الحوليات التاريخية. لكن يبقى هناك بالمقابل لدى الفرد – وهو يتعامل مع سلطة الجماعة وسرودها في التذكر من اجل استيعابه واستيعاب افراد الجماعة – النسيان والتذكر الحر. بتمهيد الطريق للانفلات من الجماعة والبقاء خارجها، وهما آليتان مهمتان في مقاربة ضروب الاختزال. يمكن تعريف هوية الجماعة (بأنها الشفرة التي يمكن للفرد عن طريقتها ان يعرف نفسه في علاقته بالجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها، والتي عن طريقها يتعرف عليه الآخرون باعتباره منتميا اليه.

وقد تعرض مفهوم الهوية لانتقادات كثيرة، ليس فقط لافتقاره إلى القوة التفسيرية، ولكن أيضا للمفارقة السردية المتعلقة بمفهوم الهوية التي هي من سمات عصر العولمة المعاصرة. اذ لم يكن من الممكن أن تفهم على أنها التعبير عن التجانس الاجتماعي، أو تمثيل للحقائق الثابتة. ولكن ثمة فرضية كلاسيكية، ترى أن الفرد يوجد دائما في وضعية اجتماعية وثقافية معينة، ويخضع دائما لتجربة ثقافية تمنح معنى لوجوده ، وأن الفرد بقدر ما هو كائن ذاتي يتمتع بقدرات شخصيه، فإنه في الوقت نفسه كائن موضوعي، لأنه عضو وعنصر

في جماعة معينة تساعده على تشكيل هويته في الوقت نفسه. فكما يرى تايلور، أن المجتمعات التي تعرف تعددا ثقافيا، يصبح فيها الاعتراف حاجة ضرورية وملحةً، وذلك بالنظر إلى العلاقة القائمة ما بين الاعتراف والهوية. فالهوية هي شيء أشبه بالإدراك الذي يمتلكه الأفراد حول أنفسهم، والمميزات الأساسية التي تحددهم بوصفهم كذلك. وتنبع النزعة الهوياتية، وتتكون الغيرية في اللحظة التي تتحدد فيها مكانة الفرد أو الجماعات بناءا على خصائص مشتركة بينهم كالعرق واللون والدين. مع ارتباطها جدليا بعلاقات السلطة ومفاهيم مثل العدالة الاجتماعية واعادة توزيع الموارد الاقتصادية. (أنظر عامر عبد زيد: هوامة الهوية وآليات الصراع على الأصول – بتصرف الكاتب).

في تعقيدات مفهوم الهوية يقول الكاتب والفيلسوف الهندي وعالم الاقتصاد أمارتيا سن: "إن الإنسان ليس له هوية واحدة، بل هوية الفرد متعددة الجوانب، فهو يدخل في العديد من الانتماءات المتباينة، والهويات المختلفة، بالتالي فهو يرى أنه من الصعب أن يتم اختزال كل هذا في هوية واحدة، سواء دينية أو عرقية، كما يؤكد بشكل صريح أن الهوية ليست مسألة اكتشافية بمعنى أن الإنسان لا يكتشفها فجأة إنما هو يختارها بناء على تراكمات يمر بها". فالتهديد أو مواجهة ممارسات كالعنف والاضطهاد، والتمييز السلبي، هي عوامل من شأنها أن تدفع بالفرد أو الجماعة نحو التمركز حول الذات والهوية أو اكتشاف اختلافهم عن الآخرين.

وعلى كل حال فإن استدعاء مفهوم الهوية في معظم الأحيان، كان ولايزال، يأتي في سياق تبرير أية سلطة قائمة (دينية، سياسية، اجتماعية، ثقافية)، لكل أشكال تمحركها. أو في سياق شرعنة هذه السلطة لكل أنواع انحيازاتها وعقلنة تمظهرات هاته الانحيازات. فالرهانات الأبدية للتسامح مع الذات المؤذية للآخر مسألة خاسرة، وتبدو من الصعوبة بمكان، ما لم تصنف جماعة ما، نفسها على انها مائزة عن الجماعات الأخرى. مع استشعار الحق في التمتع بناء على هذا الاختلاف، بشئ من الامتياز أو الحق في الرفعة والعلو، وان

كان على حساب الآخرين. فمقولات مثل الارستقراطية، والنبالة والشرف، والعبودية، ووعي الاستعمار، قد تأسست في فضاء عام، يفهم ان ثمة مجموعات بخصائص محددة أفضل من أخرى. وعليه حشدت كل المبررات لتسويغ هذه المفاهيم والافاعيل المتأتية عنها، حتى وإن استدعى الأمر تزييف الوقائع ولي عنق الحقيقة. وما يجب فهمه جيدا هو أن خطابات الهوية تظهر حتى في أكثر السياقات معقولية وقد تتجلى أحيانا في صيغ علمية، ولعلنا لا نستغرب إذا ما استحضرنا مقولة الأنثروبولوجي دي سيسور لتأكيد أن الطرح الهوياتي قد برز أيضا في سياقات علمية مثل الأنثروبولوجيا. لذا هاك حديثه عن المجتمعات غير الغربية التي كان يروم الرجل الأبيض إرجاعها إلى خط التاريخ التطوري الذي يتقدمه هو – بحسب تفسيرات المركزية الأوروبية – إذ يقول: "حتى نتمكن من تحقيق التماثل مع أعراق تختلف عن أعراقنا، علينا أن نكون مقتنعين بقابلية هذه الأعراق على التماثل". لذلك فبجانب اليوجينيا وكذلك نظرية منحنى الجرس، وبعض المدارس الأنثروبولوجية، كانت بعض الدراسات الاجتماعية والأحيائية، والنظريات والممارسات السياسية، ذات ديناميكية هوياتية بحتة، ومشجعة على إدراك الغيرية بشكل كبير. والإشكال ان هذه الديناميكية الهوياتية، بررت بفرضياتها لكل أشكال القمع والتسلط والقهر الممنهج لبقية المجتمعات المغايرة وذات الهويات المختلفة. فكل المقاربات المنطقية التي كانت تحفل بإنمحاء اثر الهويات في الفضاء المعرفي، وتنفي تماسك المفهوم، كانت مجرد إحالات متهافتة، أمام بينونة الفظاعات التي أرتكبت بمسوغ استشعار الغيرية، أو موضعة الذات مقابل الآخر. ففي رواندا مثلا ظهر العنف الهوياتي في أبشع صوره، عندما كان يقتل الجار جاره على أساس أنه ينحدر من قبيلة التوتسي أو الهوتو. فالغيرية التي تحاول معظم التحليلات، نفي تأثيرها على طبيعة الصراع، باعتبار أن الصراع تمحركه ميكانيزمات أخرى، تجلت هنا في مثال رواندا، كما تجلت في الهند ما قبل إنفصال باكستان وفي السودان طوال تاريخه السياسي والاجتماعي الحديث. الغيرية أو

موضعة الذات باعتبارها موضوعة للتمييز وإثبات الاختلاف، أو باعتبارها أداة برهنة لمفهوم الهوية. والهوية هنا بوصفها نسق المعايير التي يعرف بها الفرد ويعرف، والذي ينسحب على هوية الجماعة والمجتمع والثقافة، تخلقت عنها هيراركيات اجتماعية واقتصادية وكانت السمة الغالبة لكل الصراعات الوجودية في العالم. بالرغم من مرافعة أمارتيا سن بأن، المسألة المتعلقة بالمعايرة لاستشعار اختلاف الأنا، وموضعتها خارج الآخر، لا تغدو أمرا إجراميا بضربة لاذب، إلا اذا استخدمت هذه المعايرة في صياغة مقولات بئيسة لتبرير السيطرة والهيمنة، بمسوغات الغيرية. وللأسف الشديد أن كل أنواع المظالم وصور القهر، قد حملت على أكتاف الغيرية أو بمسوغ صراع (النحن) و(الهم). حتى غدت عملية الشعور بالماهية الداخلية، عملية (مكروهة) على منطقيتها. إنني أقول ذلك لأنها وإذا ما كانت عملية مستمرة للتفاعل البشري والبيئة، فلا مندوحة من أن يكون ثمة اختلافات وماهيات داخلية متمايزة ناتجة عن هذا التفاعل إلا إذا ظهرت التمترسات، والاصطفافات والسياسات الاقصائية، والإنحيازات وعدم النظر إلى (الآخر) عينه (كذات)، أثناء استشعار هذه الماهيات الداخلية.

وفي ليل البشرية الطويل، كانت الإنحيازات الهوياتية ونصرة الأنا، أكثر حضورا من كل العوامل الأخرى. وهذه الفرضية، ليست على اطلاقها، ولكن بشكل تقريري يمكننا أن نثبت، أن الأمر كثيرا ما كان على هذا النحو. لعلنا نتذكر الصراعات الدامية في السودان على مدى ستين عاما أو يزيد، وكذلك رواندا، وكينيا، والبوسنة، وألمانيا على أيام النازية، وغيرها الكثير. فحتى على مستوى الديانة الواحدة كانت ثمة هويات صغرى متناحرة، تتولد عن ديناميكية التأويلات والتفسيرات المختلفة، سنة – شيعة. كاثوليك – بروتستانت. كذلك الأمر مع التمدد الأفقي لبنية الهوية، كأمر يتخلق عنه تناحر لهويات صغرى، تتعارض داخل نظام

اجتماعي أو سياسي أو حقبة زمانية محددة. خاصة مع تبلور الحراك النسوي ووقوفه على مبادئ واضحة، (وكذا) تبلور حراك المثليين والألتراسات، وجماعات الهوس الديني.

الهوية والعنف

ثمة ما أشبه بمتلازمة العنف والهوية، أو العنف كنتاج لتفضيل الهوية الذاتية، وعدم الاعتراف بذاتية الآخر أو هويته. ويتمظهر العنف الهوياتي عندما تتخلق التراتبية الاجتماعية عن ميكانيزم الانتماء لشئ ما، يتعين بخصائص وسمات محددة في الزمان والمكان. فجدلية الكافر والمؤمن، وثنائية الأسود والأبيض، وكذلك التضاد بين معظم الماهيات المتمايزة، كانت في معظم الأحايين أيديولوجيات لتبرير تعدي ذات على أخرى مختلفة عنها. والواضح هو أنه وإن اختلفت الجغرافيات والازمنة، على أن ظاهرة الإنقضاض على الآخر، لطالما كانت ظاهرة ذات وعي هوياتي في كل الأمثلة المذكورة آنفا. فمع ارتباط تشكل علاقات السلطة، بديناميات غير موضوعية، مثل الدين أو الاثنية أو النوع، كان الجدال حول تأثيرات الهوية يظهر عود على بدء في سياق تبرير نفي الاخر، أو كما قال مبيمبي: "في ظل إدراك وجود الآخر بوصفه محاولة لإفنائي أو مهددا قاتلا". (أنظر أشيل مبيمبي: نيكروبولتيكس).

وعلى الرغم من البساطة الظاهرية التي يتبدى فيها مفهوم الهوية، فإنه وعلى خلاف ذلك على درجة عالية، من الصعوبة والتعقيد والمشاكلة كما يقول ماكشيلي. فالهوية ليست كيانا يعطى دفعة واحدة وإلى الأبد، أنها

حقيقة تنمو وتولد، وتتكون وتتغاير، وتشيخ وتعاني من الأزمات الوجودية والاستلاب. ما معناه أن الهوية، ليست بنية استاتيكية ثابتة، بقدر ما أنها ظاهرة هيدروغرافية في (حركة دائبة) تنشأ عنها ولادات جديدة وتركيبات متمايزة لذات الجوهر. الأمر نفسه عند أمين معلوف الذي يفترض أن الهوية جمهرة من العناصر، التي لا تقتصر بالطبع على تلك المدونة على السجلات الرسمية. فهناك بالتأكيد بالنسبة للغالبية العظمى من الناس، الانتماء إلى تقليد ديني أو جنسية، أو جنسيتين أو مجموعة اثنية أو لغوية، وإلى عائلة أكثر أو أقل اتساعا، وإلى مهنة أو مؤسسة أو وسط اجتماعي. وليست هذه فقط، بل وحتى الانتماء الواعي لحزب سياسي أو نادي رياضي، مؤسسة أكاديمية، أو حقبة زمنية أو حضارة. فالهوية هنا مفهوم وجودي بامتياز، وشكل ماهوي (ماهية) تصف المكانة والنوع والانتماء الاثني، وكذلك، الحراك الثقافي والاجتماعي والسياسي وحتى الاقتصادي للفرد والجماعة. دون أن تكون عامل امتياز لجماعة أو فرد وكذلك عامل إقصاء أو نيل من جماعة أو فرد. هذا الخطاب أو الحديث كان أبعد ما يكون، مع إنحراف جل الحضارات والثقافات والجماعات والأفراد، عن مسار التناغم الهوياتي، بالميل إلى تغليب الأنا والذات. فاحتشدت المعمورة بكل أنواع الهويات المتقاتلة والثنائيات المتضادة. ستجد ذلك في كل بقعة أو دولة أو مدينة، هذا لأنه كلما استشعرت جماعة أو استشعر فرد أنها أو أنه، يعاني ما يعاني من إرهاصات ظلم أو اضطهاد بسبب هويته. فلا تنتظر منها أو منه غير التمترس، والاصطفاف على ذات النحو. فالأمر يغدو وجوديا، وعند البعض، كما (ستيف بيكو) يغدو الأمر موضوعيا وأخلاقيا بامتياز.

كان العنف الهوياتي في أوجه في (الناتال) جنوب إفريقيا، عندما ظهر ستيف بيكو بفلسفته (الوعي الأسود). وقد رمى بكل اجتهاداته الفكرية والمعرفية، إلى حشد طاقات السود (كجماعة قرائبية)، لتغيير وضعيتهم

المأزومة، في مجتمع واجه فيه السود عنفا هوياتيا عظيما. اذ كان كافيا أن تكون أسودا، ليتم حرمانك من كل شئ تقريبا، وعزلك في أحياء سكنية ذات تركيبة اثنية. ولم يكن ستيف بيكو بفلسفته الحركية تلك، شخصا عنصريا كما تم وصفه في الدوائر الغربية، التي ادعت الانسانية لاحقا ونظرت إلى فلسفته كفلسفة ذات نسق أيديولوجي بيترومنيالي (قرابي). ولكن كما قال معلوف أيضا: "فحيث يشعر الناس أنهم مهددون في عقيدتهم يبدو أن الانتماء الديني هو الذي يختزل هويتهم كليا، ولكن لو كانت لغتهم الأم ومجموعتهم الاثنية هي المهددة لقاتلوا ضد اخوتهم في الدين". فالهوية المستهدفة هي التي على أساسها ينتظم الفرد أو الجماعة القتال أو الدفاع أو النضال. بالتالي بدا ان ايقونات نضالية كما ستيف بيكو أو سنغور أو والتر رودني أو جون قرنق، أيقونات ذات توجه قرابي، بالرغم من أنهم كانوا ذو نزعة انسانية بحسب أفكارهم وميولهم، على أنهم وفي سياق الصراعات الوجودية لهوياتهم، قد عادوا أدراجهم وانتفضوا من منصاتهم القرابية، فهؤلاء وآخرين كثر، قد انتفضوا بشكل تلقائي، عندما حل قمع السلطة والقهر بهوياتهم، وهددتها بالنفي والموت. تكمن أهمية فرضية معلوف في أن العنف الهوياتي يولد تمترسا هوياتيا مضادا، ويخلق صراعا وجوديا مستمرا بين الهويات. فحتى عندما يبدو أن التمييز الاجتماعي على أساس النوع سرعان ما تظهر نزعة حقوقية ضد هذا التمييز، الذي غالبا ما يتوج في النهاية بتبلور حركة نسوية، كحراك فئوي بحسابات السياسة، وهوياتي بحسابات الاجتماع والفلسفة. ذلك لأن الإخلال بتنظيم العلاقة بين الهويتين الذكورية والأنثوية عندما تبلغ أشدها، يكون لزاما حدوث مواجهة يتم فيها نسف البنى الإطلاقية للوهم الذكوري.

عليه نفترض هنا أن الإخلال بتنظيم العلائق الهوياتية لطالما كان ترسا أمام بناء أية وئام اجتماعي وعزف لحن متناغم بين أفراد المجتمع الواحد. سيما إذا ما حاولت هوية ما، التغول وابتلاع الهويات الأخرى، أو

تشكلت علاقات السلطة بناء على ذلك. باعتبار ما نتج عن ذلك من صراعات وعنف متبادل، في أزمنة وأمكنة كثيرة. فالجنوب الذي إنفصل بعد حرب أهلية دامت سنوات وسنوات، قد خاض حربا وجوديا، كان عنف الهويات فيه مركبا وذات تعقيدات جمة. حيث عاشت المجموعات في الجنوب، حروبا ضروسة ضد سياسات الأنظمة المركزية، التي كانت ذات أيديولوجية وهوية ثقافية. بداية مع الفريق عبود، الذي أراد تغيير أيام العطل الرسمية، وكذلك إجبار الأهالي على تغيير أسماء أبنائهم كشرط لدخول المدارس الحكومية. حتى مجئ حقبة الانقاذ التي تمظهر فيها الصراع الهوياتي عيانا بيانا، فكانت مبادئ الحشد والتعبئة تتم بناء على أساس ضرورة إنهاء الآخر أو نفيه. فقصمت هذه السياسات ظهر بعير الخطاب الوطني، ونسف مشروع بناء الدولة على المدى البعيد. كان ذلك كذلك، مع الاستمرار لاحقا في ذات السياسات في الأنقسنا وجبال النوبة ودارفور، والشرق. مع أن الصراع في كثير من هذه الأمكنة والجغرافيات، كانت تبدو ذات طبيعة مغايرة وعلى علاقة بانماط الانتاج، مزارعين – رعاة، خاصة في بعض مناطق دارفور وجبال النوبه. غير أن العنف الهوياتي قد ظهر بتغليب حكومات المركز لطرف على حساب آخر.

وقد غدت الهوية مدخلا لكثير من العنف، بسبب تضخيم الأنا، فثمة اشعور صغير يمحرك الذات نحو نزع ذاتية الآخر. ذاك الاشعور الذي يتشكل على كره الآخر ويقيم العلائق فيما بينهما بصيغة اصطراعية. فالنكران – نكران ذاتية الآخر – هو الرافع الأول لمفهوم الغيرية السلبية، التي تعني عدم الاعتراف بحاجات وخصائص الآخر لأنه آخر مختلف فقط. وبما أن الهوية توجد في خضم علاقات اجتماعية وثقافية متداخلة، فإنها أيضا تتجلى في صيغ وترتسم في أشكال متعددة، وتتنوع بتنوع نشاطات الفرد المهنية والسياسية والثقافية والاجتماعية. بالتالي، تغدو عملية البناء غير المتماسك للهويات الصغرى، على شاكلة العمل على تفضيل

هوية ما على أخرى، أو تضخيم الأنا على حساب الآخر، عامل أساسي في تشظي الهويات الكبرى وإنكساراتها. وقد كانت عزاءات الفشل في مأسسة خطابات كبرى أو بناء وجدانات مشتركة بين مجموعة أو أكثر، تعود في كل مرة إلى عملية الفشل في تربية الأفراد والجماعات على أساس احترام الآخر، والاعتراف بماهيته. وكذلك إنحرافات السلطة وإنحيازاتها نحو بناء علاقة تعاوضية مختلة بينها وبين مجموعات (هويات) معينة. على هذه الأساسات، تظهر الشقاقات والاحتكاكات والعنف، بما أن الهوية المستهدفة لن تستكين وتركن للقهر. فلم تستكن المجموعات الجنوبية أو مجموعات الأنقسنا والنوبة والمجموعات التي تعرف نفسها كإفريقية في دارفور، أو حتى الكيانات الاجتماعية في الشرق لسياسات الحكومات الوطنية جلها. فكان ان وجهت بترسانة عنف الدولة، التي تصطبغ بوعي هوياتي يتقاطع فيه عناصر العلاقات الأولية، الدين-الاثنية. وربما تكون أزمة الهوية في السودان مأزق سيزيفي بكل ما تحمله الكلمة من معنى، وهي الازمة التي طفقت تظهر عودا على بدء في معظم السجالات الفكرية والسياسية والاجتماعية والثقافية والدينية.

الهوية والعنف في السياق السوداني

مشكلة الهوية كإحدى جذور الازمة السودانية الكامنة، تعيدنا ولا مناص إلى تلك الأزمنة الغابرة، التي هرب فيها الاباء الاوائل نحو العروبة المفترضة للدولة السودانية. إذ تعكس وقائع الأمور في الدولة أن الشعوب السودانية خاصة تلك التي تعرف نفسها بأنها إفريقية الهوية أنها صارعت من أجل أن يكون الحديث عن شعب (سوداني كريم) بدلا عن الخطاب السياسي الرسمي الذي كان يمور بالحنان والاشتياق إلى إعادة مجد ضائع لشعب (عربي كريم)كما كان يراد لها. وقد أجاب الرعيل الأول من الساسة السودانيين على سؤال من نحن ومن نكون؟ باجابة العروبة القحة. دون الالتفات إلى عواقب هذه الاجابة فيما هو آت وما قد يترتب عليها من نتائج. وقد سعى الشمال الذي يشعر بأنه عربي ومسلم، إلى تعريف البلاد كلها على هذا الأساس. وهو لم يكتف فقط بمقاومة كل محاولات القطاع غير العربي لتوصيف السودان باعتباره جزءً من أفريقيا، بل بذل جهداً خارقاً لاستيعاب الجنوب (سابقا) وغير الجنوب (النوبة والأنقسنا)، وغيرهم من المجموعات الإفريقية الأخرى وحاول تذويبها فيما عرفت (ببوتقة الإنصهار). وذلك من خلال سياسات التعريب والأسلمة، وسعى إلى تحويل الهويات الأخرى إلى إنعكاس مشوه للذات الشمالية. ولكن أصحاب هذه الهويات نظروا إلى هذا المشروع كنوع من الاستنساخ الثقافي، فقاوموا هذه الاتجاهات دون هوادة.

ومنذ فجر الإستقلال اتخذت مسألة الهوية طابعا إشكاليا بدأ مستضمرا، ذلك لأن النخب التي وجدت نفسها في سدة الحكم حينها أصرت على فرض توجهها محددة (هوية كلية جامعة) للدولة والمجتمع تمثلت في (العروبة – الإسلام). بالتالي قفزت على واقع التعدد في السودان وإنسلخت عمليا عن القاعدة الإجتماعية العريضة محاصرة نفسها والدولة بكاملها بسياج (عروبي – إسلامي) محكم. انتهى بأن قاد إلى تركيز السلطة والثروة في أيدي النخب العربية الإسلامية على حساب الكيانات الأخرى. وهو ما نتج عنه كما (أسلفنا)

وضعية التمركز والتهميش والتي أدت الى النزاعات والصراعات الدموية والتهديد بتفتت الدولة التي انقسمت بعد ذلك بالفعل، بعد إنفصال الجنوب.

وقد هدا الجدل العلائقي بين الدين الإسلامي والثقافة العربية بالمفكرين اللاحقين في تاريخ الدولة (محمد جلال هاشم – أبكر آدم إسماعيل) إلى استنباط أيديولوجيا تعرف الآن بالاسلاموعروبية. ويقول دكتور أبكر آدم إسماعيل في ذلك "نحن نستعمل مصطلح (الاسلاموعروبية) للإشارة إلى الكيانات الإجتماعية والثقافية التي توصف بأنها عربية تارة وعربية إسلامية تارة أخرى باعتبار أن العروبة (الكيان الإثني/الثقافي) والإسلام (الدين) توحدا جدليا وبات غير ممكنا الفصل بينهما عمليا". (أنظر التجاني الحاج: أزمة المشروع الوطني في السودان).

بعد كل هذا الجدل بشأن الهوية والذي لطالما دار أواسط المثقفين والساسة السودانيين في الأضابير والأطر التقنية الأكاديمية والمدرسية أو الاستراتيجية التنظيمية والسياسية الحزبية أو السلطوية ومع كل الذي ترتب وأن حدث جراء البحث عن هوية ترتكن إليها الذات السودانية فإننا نرى بأن الحاجة الماسة كانت ولا زالت تتمثل في استدعاء وإيجاد الآليات والأدوات الفاعلة لتأسيس هوية وطنية تجعل الناس سواسية أمام الدولة وأجهزتها وبيروقراطيها، دون أن يعني ذلك إهمال باقي الهويات الأخرى إيا كانت، اجتماعية ثقافة، أو حضارية.

والهوية الوطنية كما سنرى لاحقا في خاتمة هذه المقالة، هي نقطة تلاقي وعيوي لجماعات مختلفة تحكمها عناصر سياسواجتماعية مثل تشابك المصالح وتشابه المصائر وجوانبا معنوية مثل الانتماء الواعي أو الطوعي النابع من الشعور بضرورة ذلك التشابك والاعتزاز بذلك التشابه. وهي بالضرورة لابد وأن تعتمل في إطار سياسوقانوني محدد هي الدولة (الوطن). وتنهض العوامل أعلاه بمهمة خلق الاصطفاف وتوحيد الرؤى

والآمال والتي تعمل بوصفها شروط أولية لإيجاد (أمة) تحكمها أطر التعاون والتعاضد ووحدة منصة الانطلاق نحو هدف يراد تحقيقه أو مكتسب يراد حفظه وصونه. بالتالي يمكننا أن نقول في مقاربتنا هذه إن عملية تأسيس هوية وطنية وإيجاد شخصية قانونية سودانية لا يجب أن تتصادم بالضرورة مع الإنتماء الاولي للجماعات فما دام أن هنالك مجموعات تشعر أنها عربية أو إفريقية خالصة (مع بعض التحفظ على اتخاذ عنصر الشعور كآلية اشتغال أساسية هنا) فإن ذلك لا يمثل إشكالا إلا إذا ما قامت هذه المجموعات بمحاولة تعميم شعور الانتماء هذا بالإكراه أو بدون إرادة المجموعات الأخرى أو محاربة المجموعات الاخرى بالأسلحة الأيديولوجيا وتشويه ثقافاتها وخصائصها. وبناء على ذلك يقول دكتور موسى الخليفة "إذا كانت ثقافة افترضت أن لغتها هي الأحسن ودينها هو الأحسن وعنصرها هو الأحسن وذلك ما ظلت تشيعه (المركزية الاسلاموعروبية في مؤسسات التعليم والاجهزة الإعلامي في السودان) فإنها تربي مواطنيها بالإسقاط بأن الثقافات الأخرى وخصائصها أقل، وقد نتجت عن هذه المسألة النظرة الاستعلائية التي تقوم على اعتبار ثقافة ما وخصائصها ومن ضمنها (الهوية) أعلى من ثقافات وخصائص وهويات أخرى مختلفة عنها. ومن هنا تتأسس كل أشكال التمييز السلبية وتمتنع معها سبل إيجاد هوية وطنية تجعل الناس سواسية أمام الدولة وتنبني علاقتهم (التعاوضية) معها بشكل متساوي وترتكز على أساس الحقوق والواجبات. وبالتالي فإن أولى اللبنات التي يجب وضعها لنبني جدار الهوية الوطنية ونخلق معها عملية الاندماج الوطني هو مأسسة خطاب قبول الآخر المختلف والنظر إلى (الغير) عينه (كذات) وذلك عبر تضمين قيم الاحترام المتبادل وإشاعة ثقافة تقبل الاختلاف في رسائل تعكسها حقيقة الواقع المعاش عبر أجهزة الدولة الإعلامية ومؤسساتها التعليمية. وذلك من أجل تثبيت حقيقة التنوع الثقافي وإثبات فرضية التعدد واعتباره (نعمة) وليس (نقمة). وتبني الدولة لمفهوم العدالة الاجتماعية ودسترته لتعكس أجهزة الدولة الإعلامية ومؤسساتها التعليمية

وبيروقراطيتها التشريعية والقضائية واقع التعدد والتنوع وتعمل كمرآة يرى الجميع إنعكاساتهم فيها. وتحريك الآليات اللازمة لخلق الاندماج الوطني والمتمثلة في ضمان حيادية سلطات الدولة واجهزتها في تعاملها مع كافة المواطنين بغض النظر عن اللون والعرق والدين. والعمل على إحقاق الحقوق التي تعبر عنها مبادئ لا سبيل للتنازل عنها مثل حق الحياة وحق الامتلاك، وبسط حريات مثل حرية الرأي والتعبير وحرية الفكر والاعتقاد.

الفصل الثالث

جدل الدين

كان مفهوم الدين على مر التاريخ مفهوما معقدا ذو أبعاد يصعب معها سبر أغواره. خاصة تلك الأبعاد المتعلقة بخاصيته ووظائفه وحدود اشتغاله وفاعليته وإمكانية اشتغاله في امداء بعيدة غير تلك التي نعرفها. وهنالك أبعاد وزوايا عديدة تم النظر من خلالها إلى الدين، فكانت المسألة بالنسبة إلى السايكولوجيين الكلاسيكيين ظاهرة ذات بعد جهلوي كانت تعكس غموض بعض الظواهر الكونية والطبيعية فيما مضى من أزمان سحيقة بالنسبة للإنسان خاصة الإنسان الأول وعدم قدرته على تفسير أو إيجاد قوانين تربط بين هذه الظواهر والأشياء. فالدين الذي ينبع من عجز الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة في الخارج، والقوى الغريزية داخل نفسه، هو ترياق مضاد للخوف والقلق الوجودي العميق الذي اعترى الإنسان جراء تعقد العالم وظواهره وثبت لديه بأن قوة ما خارقة وراء تبدي هذه الظواهر والأشياء. وبما أن هذه الظواهر لم تكن تظهر باستمرار فإن ظهورها كان يخلق اضطرابا اعتقد الإنسان معها بأن ظهورها في أوقات معينة هي آيات تعكس غضبة ونقمة ذلك الصانع أو تلك القوة المتعالية. فبحث الإنسان عن إيجاد طريقة للتصالح مع تلك الذات المتعالية والقوة الخارقة بأي شكل من الأشكال. وبما أن الإنسان تكشف لها ضعفه إزاء تلك القوة فإنه أقام العلاقة ما بينه وبينها على أساس الخضوع التام وأوجد طرقا عديدة لإظهار ذلك الخضوع، وذلك بتقديمه للنذر والقرابيين وإقامة الشعائر لتلك القوة المتعالية.

في تلك المرحلة المبكرة من التطور الانساني، عندما لم يكن الانسان يستطيع أن يستخدم عقله في التصدي لهذه القوى الخارجية والداخلية ولا يجد مفرا من كبتها، أو التحايل عليها مستعينا بقوى عاطفية أخرى، وهكذا

بدلا من التعامل مع هذه القوى عن طريق العقل، يتعامل معها بعواطف مضادة، بقوى وجدانية أخرى تكون وظيفتها هي الكبت أو التحكم فيما يعجز عن التعامل معه عقلانيا. وبذلك تشّكلت مجمل العقائد التي تمس مختلف الأطاريح مثل الشخصية والوراثة والنسب. والمعلوم أن العقيدة ما أن تتشكل حتى تصبح نظاما مفتوحا يستمد منه المؤمنين به شرائعهم التي ترسم لهم أطر الحراك الدنيوي الذي يؤدي إلى عالم اخروي سرمدي يجد فيه الفرد والجماعة السعادة الحقيقية والأبدية.

قد يقول قائل أن ثمة جزء لا يستهان به في الدين يكمن في الممارسات الآلية بل وفي بعض السياقات والتقنيات وقواعد السلوك الدبلوماسي من أجل الاحتفالات والتضحيات والصلوات; بيد أن علماء الاجتماع يروا أن شعائر الدين التي على شاكلة الصلاة ومن ثم التمثلات والممارسات الدينية لطالما كان بإمكاننا شرحها وتفسيرها لنضفي عليها الطابع العقلاني وذلك بغرض تحديد وظائفها وتحديد مدى فاعليتها، وبالتالي فإن التمثلات والممارسات الدينية ليست إلا عوامل تخدم جانب التماسك الإجتماعي أو بنية السلطة أو هي تعكس رؤية عالم طبيعي واجتماعي. وتأسيسا على ذلك وضمن هذا النمط من الشرح ومن هذا المنظار تعتبر كل عقيدة دينية هي عقيدة دينية صحيحة بالنسبة لأصحابها وذلك بقدر ما تلعب دورا اجتماعيا. (أنظر حيدر إبراهيم علي: أزمة الإسلام السياسي).

ولكن ثمة إشكال يتمظهر هنا لا سيما أننا لا نجد أحدا اليوم يعتقد في إمكانية النظر إلى المجتمع خاصة المجتمع المتروبولي (المديني)، أو مجتمع الدولة الحديث كما لو كان كلٌ متجانساً. وبالتالي فإننا نغدو بعد إثبات صحة الفرضية القائلة بلا تجانس المجتمع ككل قادرين على أن نستغنى تماما عن المبدأ الاجتماعي القائل بأن الشعائر الدينية تعبر بالضرورة عن تكافل المجموعة وتقويها. فلا تجانس المجتمعات البشرية الحديثة الميتروبولتانية وخاصة داخل إطار الوحدة الاجتماعية التي تعرف بالدولة القطرية تعكس بالضرورة

ثيمة التنوع وهذا التنوع يفترض وبكل تأكيد الاختلاف الإثني والديني الذي يعتبر سمة من سمات المجتمعات المدينية الحديثة، وذلك بسبب الخلفيات الثقافية المختلفة للمكونات التي تشكلها. وهنا تظهر المنهاجيات والنظم والفلسفات الضرورية التي تدار بها مسألة التنوع المجتمعي والتعدديه داخل الدولة القطرية (الوطنية). فاللدولة الوطنية أدوات اشتغال وآليات تحكم دينامية أجهزتها ومؤسساتها، وترسم عبرها الأطر التي وفقها تتحدد العلائق بين الأفراد وأجهزة الدولة ومؤسساتها (علاقة تعاوضية) وكذلك بين الأفراد والمجتمعات فيما بينهم (علاقة تبادلية). هنا يمكن ان يتحدد لنا بعد ذلك إن كان بالإمكان للدين أن يصبح فاعلا في الفضاء العام وضمن إطار أو ماعون حاشد بالتنوع مثل الدولة الوطنية دون أن يمسس بقيم مثل العدل والمساواة بين الأفراد والجماعات المتنوعة المتواجدون داخل هذا الإطار. وما يجب أن ندركه هنا هو أن رؤية الدولة الوطنية للأفراد والمجتمعات التي تسكنها لابد وأن يحكمها عامل موضوعي ومحدد يتخذ كأداة لضبط هذه الرؤية وقياسها. لذلك فإننا نجد أن الدولة الحديثة قد أخذت رؤيتها لافرادها ومجتمعاتها من زاوية المواطنة التي تعتبر مرتكز موضوعي وآلية ضرورية ووسيلة قانونية تتحدد وفقها الحقوق المكفولة والواجبات المطلوبة من الأفراد والمجتمعات بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية والعرقية وتقسيماتهم الجنسية ذكر/أنثى.

وبالنظر إلى ميكانيزمات الدين عند توظيفه كأداة اشتغال رئيسية في حكم الدولة، فإن ملامح الدولة الوطنية الحديثة تصبح مهددة بالاضمحلال، خاصة المرتكز الرئيسي لها وهي خاصية المواطنة. والتي تتبني عليها الشخصية القانونية للأفراد والمجتمعات، وتجعلهم سواسية أمام أجهزة الدولة ومؤسساتها البيروقراطية. ذلك وببساطة لأن أولى تفعيلات الدين كظاهرة اجتماعية سينقسم معها الأفراد والجماعات إلى مؤمنين وآخرين غير مؤمنين. وبالتالي فإن احتكام الدولة إلى رؤية دينية معينة بلا شك سيجعل المؤمنين بالدين السائد في تلك الدولة أصحاب تراتبية أعلى بشكل ميكانيكي، وذلك بحسب طبيعة الدين كما سنرى فيما هو آت بناء

على تلك النظرة الغيرية. فلا جدال أن قيم أي دين ورمزياته، تتشكل على أساس الإيمان به أولا أي الإيمان بذلك الدين المحدد. وبالتالي فإن هذه القيم والرمزيات المستمدة من نصوص تلك الديانة التي تشكل في مجملها نظم شارحة واطاريح ورؤى حياتية، هي تعاليم وتشريعات يجب على الفرد المؤمن والجماعات المؤمنة بها العمل من خلالها لتتحقق لهم حياة السعادة الأبدية.

ولذا يرى أفراد أي دين سائد أن القيم والرمزيات التي يحتكم لها النظام السياسي والاجتماعي والثقافي والاقتصادي يجب أن تُستمد من مصادر تشريع وتعلم ذلك الدين. وهي كتب تلك الديانة بالإضافة إلي مصادر أخرى مثل أقوال السلف وأفعالهم وبالتالي نجد أن كل هذه النظم لابد وأن تخضع لسلطة أولئك الأفراد المؤمنين أنفسهم بالدين السائد وليس لغيرهم وذلك كضامن لكيما تتم تهيئة الظروف الملائمة لهؤلاء الأفراد والمجتمعات وتتخلق لهم البيئة المساعدة أثناء سعيهم من أجل تحقيقهم للهدف الأسمى الذي خُلق من أجله الإنسان بحسب النظرية الثيولوجية وهو التعبد والذي يقود بعد ذلك إلى المكافأة الكبرى وهي دخول الجنة. فالوجودية الثيولوجيا تنتظمها معنى العبادة فقط كغائية متنزلة من عند ذات متعالية كما في قوله: (وما خلقنا الإنس والجن إلا ليعبدون). وعلى العكس تماما فدائما هنالك ثمة خطر ينبجس من ذلك النظام الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي يسوده المساواة التي تكفلها الدولة الوطنية الحديثة لأن هذا النظام وبحسب آراء كثير من دعاة الدولة الدينية المتخيلة قد يستمد رمزياته وقيمه الأخلاقية والجمالية والفنية من مصادر قد تتعارض مع تعاليم أصحاب الدين السائد وبالتالي يصبح مرفوضا لديهم.

وهاته فرضية تنبني على أيديولوجيا (الحاكمية لله) وتتسق مع فرضية الدولة الدينية أو تقترب من ذلك وهي تنظر إلى الدولة بوصفها بنية اجتماعية. وهي تقول: "إن الغاية المقدرة للبشر ليست من عالم المرئيات وأن الحياة بمثابة تجربة يجتازها المرء ليعرف ما يستحق من جزاء في حياة أخرى محجوبة عنه الآن وهي غير

متناهية توجه الدعوة إلى الوجدان الفردي لينفصل عن قوانين الحياة الدنيا الخادعة والعابرة ليتهيأ إلى الحياة الآخرة حياة السعادة الأبدية". إذن هنالك هدف محدد وهناك مخاطب وعلى هذا المخاطب أن يضع دائما ذلك الهدف نصب عينيه في كل لحظة من حياته الأرضية لذا فإن كل ما سوى المخاطب الذي هو الوجدان الفردي وكل ما سوى الهدف الذي هو السعادة الأبدية في العالم الآخر إنما هو برق خادع. لذا فهي تقول أن الدولة تنظيم اجتماعي فهي اصطناعية لا يمكن أن تتضمن قيمة أعلى من قيمة الحياة الدنيا بينما القيمة الحقيقية بحسب النظرية تتعلق بالوجدان الردي إذ يتجه نحو الغاية المقدرة له. فإذا كانت الدولة في خدمة الفرد لكي يحقق غايته فهي مقبولة شرعية ومع ذلك تظل اصطناعية ومؤقتة مثل كل الكائنات الأخرى. أما إذا تجاهلت الهدف الأسمى أو عارضته وإذا هي منعت الفرد من أن يلبي الدعوة الموجهة إلى وجدانه أو ضايقته فهي إذن مرفوضة ولا شرعية سيئة وهي بذلك وليدة الطبيعة الحيوانية في الإنسان. (أنظر عبد الله العروي: المرجع السابق).

والفرضية أعلاه لا توضح لنا تلك الكيفية التي يجب أن تكون عليه أجهزة الدولة في خدمة الفرد لكي يحقق غايته المقدرة له والتي لن تتحقق ما لم يعمل بتعاليم الديانة التي يؤمن بها. فهل يكون ذلك بإتاحة الحريات الدينية ولكن بشرط حصر الدين في أماكن خاصة لا تتعدى الإطار النفسي لهذا الفرد الذي يجب أن يقيم علاقته الدينية بشكل رأسي مع الذات الخالقه له ويبني جهازه الضميري بشكل فردي ؟ أم بتوظيف أجهزة الدولة ومؤسساتها البيروقراطية لتغليب تعاليم رؤية دينية يعتقد معتنقوها بصحتها المطلقة كما هو الحال مع الديانات الأخرى لصياغة النظم السياسية والإجتماعية في الدولة وفق تشريعات هذه الديانة وبناء أجهزة ضميرية قسرية تتوافق ورؤية تعاليم الديانة السائدة؟ (مثال ذلك قوانين النظام العام)؟ وبالتالي التضييق على حريات أولئك الأفراد الآخرين غير المؤمنين بالديانة السائدة. وما ان تتبع سيرورات الدول التي تحتكم

بالأيديولوجيا الدينية بشكل فوقي، ستجد أن الفرضية الأخيرة هي السائدة: وهي التي تعكس الواقع الحقيقي عندما يصبح الدين فاعلا أساسيا في الشأن العام والذي يغدو معه المجتمع منقسما إلى فريقين وذلك بحسب طبيعة الدين.

وبدوره يندرج التحليل الماركسي تحت إطار وظيفي ولكن مع بعد إضافي تغاضى عنه علماء الاجتماع. فالدين عنده هو "أفيون الشعوب" أنه سلاح أيديولوجي وهو ليس سوى إحدى أدوات السيطرة وإخضاع الجماعات وتقنين عملية خنوعها وتركيعها تماشيا مع رغبة المسيطرين. ثمة نزعة وظيفية جديدة إذن تنظر إلى الدين نظرة أكثر دينامية في إطار العلاقة بسيرورات مشروعية السيطرة والتعبير عن التظلم عبر الخاضعين للسيطرة ، أو مصالح الطبقة والاستراتيجيات الفردية في بعض السياقات يقدم الشعائري نفسه بوصفه امتدادا للصراع السياسي. والتحليل الوظيفي الأخير يلاحظ فيه دخول الدين إلى الفضاء العام بقوة وانتظامه كسردية تحمل معاني شارحة عديدة، وبالتالي لابد من مراقبته بشكل حذر يستجيب معه للحاجات الفردية مثل الجانب الاجتماعي والنفسي والأخلاقي والجمالي والفني. ويمكننا إذا ما رسمنا حدود اشتغال الدين أن ننظر إلى الظواهر الطقسية في إطار علم اجتماع التوسطات. فالاستعدادات الطقسية تعمل بوصفها توسطات ضرورية لتأثير الناس على بعضهم البعض، فخلف علاقات الناس بالطبيعة والآلهة، فالعلاقات بين الناس هي التي يصار إلى التعبير عنها وهي التي تحسب. أن المتلقين أو المعلنين الطقوس قد يكونون الآلهة أو العباقرة أو الأجداد والأسلاف لذا فإنهم ليسوا إلا وسطاء علاقة بين بني البشر فالعلاقة الرمزية لا تربط في نهاية الأمر إلا بين بني البشر.

الفرضية الأخيرة لحيدر إبراهيم علي تنظر إلى الدين كفاعل ينتظم من أجل تحقيق جوانب اجتماعية ونفسية وجمالية وأخلاقية، وهي التي بدت كما لو كانت طوق لنجاة الرؤى الدينية اليمينية بمؤسساتها وتنظيماتها

والتي باتت بعدها تنادي بضرورة عودة الدين إلى الفضاء العام. لا سيما بعد أن فشلت السرديات الوضعية في تحقيق بعضا من هذه الجوانب خاصة النفسية والأخلاقية وذلك بحسب اعتقادهم أي بحسب اعتقاد المدافعين عن الدولة الدينية.

وكان الدين قد انتظم مبكرا كفاعل أساسي يلعب ادوارا دينمائيا في عملية تحريك عجلات السياسة في الدولة السودانية. وذلك مع ظهور محمد أحمد بن عبدالله والذي عرّف نفسه للمجتمعات آنذاك كمهدي منتظر يقال انه وبحسب كتب التراث الإسلامي سيأتي ليملأ الأرض عدلا بعد أن تمتلئ جورا. وكما يقول الدكتور أبكر آدم إسماعيل أن محمد أحمد بن عبدالله أو المهدي كما كان يعرف قد أشعل نيران ثورة مكتملة الأركان ضد المستعمر التركي. بيد أن محددات الثورة لم تكن واضحة المعالم ولكن مع ذلك فإن هنالك بعض الشروط الموضوعية التي أدت إلى إشعال نار الثورة المهدية التي انضرمت في جذوة حكم الطغاة الأتراك المستعمرين.

وبرأينا أنه بالرغم من انطلاق الثورة من منصة العقيدة واحتشاد مفاهيمها السياسية بمعاني تعكس أوعية محملة بالسعي إلى إقامة دولة الدين وبعث الخلافة الإسلامية وبدا واضحا التفاف القبائل والمجتمعات التي كانت ترزح تحت نيران السياسات الاستعمارية الكثيف من حول (المهدي) آنذاك. إلا أن هذا الالتفاف والاصطفاف لم يكن دينيا صرفا يعكس غلبة الوعي الديني وسيادة بنية النظام الأسطوري الثيولوجي وحده، بل كان التفافا واصطفافا محموما بعوامل ودوافع أخرى مثل كراهية النظام الاستعماري التركي الغاشم وقتئذ، والذي ظل جاثما على صدور المجتمعات السودانية سنين طوال، والتي راودتها أحلام التوق إلى التخلص والانعتاق من أغلال هيمنة ذلك المستعمر وسيطرته. لذا توافرت كل العوامل المؤثرة في عملية خلق الإندماج والاصطفاف والتجييش بين أولئك الأفراد وتلك المجتمعات والمتمثلة في تساوي الشعور والعصبة نفسها تجاه

مستعمر لا يفرز بين كل المكونات والمجتمعات على اختلافها. وبالتالي فإن هذه المجتمعات والمكونات كانت تعد العدة للتخلص من هذا المستعمر وبات لديها هدف مشترك، وفي لحظات مثل هذه كان لابد لها من أن تتوحد وتصطف مع بعضها البعض كما ذكرنا لا سيما وأن العدو كان يمتلك من العدة والعتاد الحربي والأساليب والاستراتيجيات القتالية ما يفوق قدرات مجتمعات أقل ما يقال عنها أنها فقيرة من ناحية التكتيكات الحربية ولا تملك اللوجيستيات اللازمة لخوض حروب ونزاعات طويلة الأمد.

دغدغ المهدي المنتظر كما عرّف نفسه وقتها المشاعر الدينية وأشعل جذوة العواطف التي كانت توّاقة إلى الحرية والانعتاق من سلاسل الاستغلال والأطماع. وباتت في سبيل ذلك مستعدة لاستقبال الموات في باحات نفسها التواقة إلى تلك الحرية المسلوبة والكرامة الإنسانية المهدورة بمسوغات الأستاذية الحضارية والمسؤولية التنويرية للمستعمر هذه من جهة. أما من ناحية أخرى وفي ذات الوقت فإن اشعور الدين الذي كان يمور في ذوات الأفراد والمجتمعات ساعتئذ وتضخم بنية الوعي الأسطوري الذي كان يتشكل منه العقل الاجتماعي والوعي الجمعي يومذاك كان نواة التماسك النفسي للأفراد المنضوين تحت لواء الثورة. بجانب دوره في عملية خلق التماسك الاجتماعي والسياسي، اللتين تشكلت منهما أرضية صلبة للثورة. ووظف المهدي وبإستراتيجية القائد الفذ كل هذه العوامل كميكانيزمات للثورة ضد المستعمر، وخاض معه حروب استنزاف أرهقت كاهله، وأذهلت شجاعة اتباعه جيوش المستعمر، الذي لم يكن متنبها في تقديرنا إلى الخطورة التي يمكن أن تنجم عن خوض الفرد للحرب انطلاقا من منصة العقيدة الدينية. فالفرد المقاتل في هذه الحالة النفسية الملتبسة بروح الدين يشعر بالانتصار في كل الأحوال فهو إذا ما مات فهو شهيد كامل الدسم مع كل امتيازات الشهادة أما وإذا ما أمكن وأنتصرت جماعته فذلك كسب دنيوي واخروي معا، وبالتالي فكل الخيارات المتاحة في مثل هذه الحرب هي خيارات مأمولة وتمثل هدف يصبوا إليه الفرد بحسب عقيدة الحرب الديني. لذلك حقق

الجيش المهدوي انتصارات داوية على المستعمر ليطرده بعد ذلك ويتحقق له النصر المؤزر ويدنوا له عرش السلطة الروحية والزمنية معا.

غير أن المهدي لم يلبث وأن مات بعد سنوات قليلة لتؤول مقاليد الأمور بعدها إلى عبدالله ود تورشين والذي يعرف بالتعايشي نسبة إلى قبيلته التعايشة. وحكم الخليفة كما كان يعرف باعتبار خلافته لأمير المؤمنين الذي مثله المهدي بالسيف والنار ونكل بالاعداء وحتى بأقارب المهدي وقرّب عشيرته في نظام أشبة بنظام بيترومنيالي (قرائبي) وتميزت فترة حكمه بالصراعات الداخلية والخارجية المتهورة إلى أن انتهت حقبة الدولة المهدية على يد التاج الملكي البريطاني في معركة عُرفت بمعركة (كرري) وثق لها رئيس الوزراء البريطاني فيما مضى ونستون شرشل ووسمها بمعركة "ما بين النهرين".

ومنذ ذلك التاريخ شكّل الدين حضورا متقطعا في الساحة السياسية، وقد بدأ مع هذا الحضور يتسرب شعور ويتشكل وعي سياسي جمعي مصادم. ظل من يومها يعمل بوصفه عقلاً ناقدٍ لسياسات إقصائية، بُنيت على أسس ثيولوجية والتي كانت تُنذر بخطر دخول الدولة في نفق مظلم في حال استمرارها. وبدأت تلوح في الأفق، ازمنة شدة وملامح كارثة قادمة لا محالةً خاصة أثناء بعض الأزمات والحروب والصراعات الطاحنة التي كانت تضرب أوصال المجتمع المدني الذي تشّكل آنذاك دون الإرادة السياسية الحقيقية لأفراده ومكوناته البسيطة. والتي كانت تحكمها إرهاصات من بينها الإقصاء والتهميش السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي بمسوغ الدين.

بدا بعد كل تلك الإشكالات أن هنالك ثمة ضرورة للتطرق إلى تأثيرات الدين أو مدى فاعليته الاجتماعية، وكذلك حدود اشتغاله وضرورته السياسية وقدرته على المشاركة الفاعلة والمرنة في فضاء عام يتسم بالتنوع والاختلاف الثقافي. وذلك في ظل هذه الوحدة السياسية والقومية الترابية التي تعرف بالدولة السودانية المتنوعة

الأعراق والأجناس والمتعددة الأديان والمعتقدات. وبالتالي كان من الطبيعي أن تفيض من الأطر الفكرية والسياسية سيول من التساؤلات عن تلك العلاقة الجدلية ما بين الدين والعنف المجتمعي والسياسي، أو دوره في نشوب الحروب وظهور الأزمات التي ظلت قائمة دوما بين المجتمعات السودانية لا سيما بعد ولوجه (الدين) إلى الشأن العام حديثا، أو بالأحرى قل عودته القوية وتحوله إلى عنصر أساسي يعمل بوصفه دينمو محرك لعجلات الدولة وعاملً أولياً في تحديد السياسات ورسم الأطر التي تحكم دينامية مؤسسات الدولة وأجهزتها وحركتها اتجاه أفرادها ومجتمعاتها والتي من المفترض تعمل على تحقيق أهدافهم المشتركة وتحقيق صالحهم ورفاههم العام بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية والعرقية. حتى تصبح بعد ذلك هذه الأجهزة والمؤسسات مقبولة وشرعية بالنسبة لهؤلاء الأفراد وتلكم المجتمعات.

بيد أن ما حدث كان غير ذلك وبدا واضحا أنه تم تحييز مؤسسات الدولة وأجهزتها واحتكارها من قبل جماعات معينة داخلها تجمعهم مشتركات مثل وحدة الثقافة والديانة. وبعد هذه "الغير ذلك" التي تأسست على مبدأ الإقصاء الممنهج لابد وأن شرعية هذه المؤسسات وألاجهزة البيروقراطية قد ذهبت مع ريح السيطرة الدينية والأحادية الثقافية القائمة على الأيديولوجيا الإسلاموعروبية، التي عملت على تسوير زند الدولة ومؤسساتها البيروقراطية، بدين واحد دون وضع أي اعتبار للديانات والمعتقدات الأخرى في مجتمع يعج بكل حشود التنوع والتعدد الديني. ومثال لذلك وبحسب اصطلاح ماكس فيبر تلك المؤسسات التي تعرف بمؤسسات العنف الشرعي للدولة المتمثلة في قوات (الشرطة – الجيش)، التي من المفترض النظر إليها مثلها مثل باقي الاجهزة والمؤسسات، كمؤسسات قومية يجب أن تنهض بدور الدفاع عن المكتسبات الوطنية وبسط الأمن والسلام المجتمعيين حتى ينظر إليها كمؤسسات قومية تنهض شرعيتها على تحقيق الدفاع والأمن المشترك بين الجماعات بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية والعرقية. إلا أنه وفي غفلة من الزمن السياسي أصبحت

هذه المؤسسات تلعب أدوارً أيديولوجية رسمت لها منذ بواكير الاستقلال وصولا إلى الزمن السياسي، الذي مثل التجلي الأعظم والأخطر للأحادية الدينية والثقافية وحتما الاجتماعية والاقتصادية وذلك عشية إمساك الجبهة الإسلامية بدفة السلطة والاستيلاء عليها بقوة السلاح والغدر. ومن قادت عجلة الدولة بعد أن ملئت خزان وقودها بالكره الأيديولوجي والعصبية القومية والدينية وقادتها سريعا في رحلتها السلطوية لتدهس بها جسد الحقوق الأساسية للمجتمعات السودانية غير الإسلامية أو العربية كما تعرف. رغم أنها شريكة في الوطن، لكن يبدو أن الانتماء المغاير كان يجعل منها مجرد حفنة من الجماعات المتمردة على الدولة وثلة خارجة على أجهزتها ومؤسساتها. هذا إن لم يكن ينظر إليهم كأعداء في الدوائر الاجتماعية الضيقة جراء الدعايات السياسية المكثفة المغلفة بشعارات الدين والتي يتمحرك فيها عنصر الشوفينية المضخمة لأنا القبيلة والعرق وبالطبع الثقافة الذي ميّز كل النخب السياسية التي حكمت الدولة منذ الاستقلال والتي يلاحظ أنها من خلفية ثقافية واحدة هي الإسلام والعروبة.

ولكن وبما أن التغيير هو أقنوم كوني يطل برأسه دوما ليؤرق مضاجع أولئك المؤمنين بدوام الحال. فإن تزايد الوعي السياسي والحقوقي وازدياد الشراسة القتالية التي تميزت بها الحركات المطلبية لقوى الهامش سرعان ما مثلت المتراس والعقبة التي توقفت عندها قطار الدولة بعد ذلك، لتنفصل عنها كابينة الجنوب قسرا. والتي قال عنها الطيب مصطفى بنوع من الذرائعية العنصرية المريضة، إنها كابينة ملعونة من الأساس وقد أبطأت عجلات قطار الدولة دوما عندما كان يستعد للانطلاق في رحلته نحو تحقيق الاستقرار والتنمية والرفاه، وبالتالي فلا أسف على فصلها. ولكن يبدوا ان الأستاذ لا يعلم أن قطار الدولة هذا والذي يتحرك بوقود الدين والهيمنة الثقافية ذاهبا لأن يفصل مزيدا من الكابينات اذا ما استمر تعنت قادة هذا القطار الذي لطالما كان يجر طوال مسيرته كابينات ظل ينادي ركابها بحقوقهم الأساسية في المشاركة الفاعلة في قيادة هذا القطار

أو التساوي والتمتع بذات الخدمات التي تتوفر لركاب آخرين يركبون على متن ذات القطار. ولكن بالرغم من شرعية هذه المطالب التي ظل ينادي بها هؤلاء كل تلك السنون وفي حقب سياسية متعددة ونظم سياسية متنوعة عسكرية كانت أم ديمقراطية إجرائية (عرجاء)، والمتمثلة في المساواة السياسية والقانونية والعدالة الاجتماعية والاقتصادية. إلا أن شعور السيد يبدوا أنه كان ولايزال يعتمل تلك الذوات المهيمنة والمسيطرة على مقاليد الأمور. وبالتالي فإنها تبدو غير قادرة على تقبل أي واقع غير ذلك الواقع الماثل الآن، أي واقع السيطرة الأحادية والهيمنة المطلقة وأخشى أن لا تفيق هذه الذوات إلا على إنقراع أجراس التشظي والتفتت من جديد والتي تعقبها بعد ذلك مناحات وبكائيات من هنا وهناك على لبن التماسك والوحدة الذي سينسكب على طاولات التفاوض السياسي كما الذي حدث عشية انفصال الجنوب.

بيد أننا نرى أن ظهور نظام حكم الجبهة الإسلامية (المدحور) الذي تمظهر فيه الدين كفاعل أساسي في الشأن السياسي ولا تحده أي حدود اشتغال ليس سببا بالمعنى الفلسفي لمفهوم السبب. خاصة إذا ما تتبعنا مسيرة الدولة في التعاطي مع التعدد الديني والاختلاف الثقافي منذ بدايتها على أيام الاستقلال. بل هي نتيجة لتراكم كل تلك التصورات والرؤى السياسية القاصرة التي احتكمت لها الدولة الوطنية ومؤسساتها البيروقراطية وأجهزتها السياسية الإستراتيجية مثل الأحزاب والتكتلات والدوائر الاجتماعية والثقافية والسياسية، وذلك منذ تواطؤ الرعيل الأول من الساسة والتكنوقراط الذين ظلوا متشعبطين على بردعة تدين تلك المجتمعات التي كانت تنهض عقليتها يوما ما على بنية وعي أسطوري تنطلق من منصة العقيدة وتستمد قوانينها من بطون كتب التراث الدينية. مع قوى لن نمارس عليها عنف معنوي ونقول: إنها ظلامية أو رجعية ولكنها قوى لم تكن تمتلك برامج وأفكار تجعلها قادرة على النهوض بدور فاعل في وحدة اجتماعية كالدولة القطرية الحديثة. وذلك ما انعكس على سلوكهم السياسي في تلك الحقبة واختياراتهم السياسية الانهزامية، وذلك عندما تحالفوا مع

البيوتات الطائفية الكبيرة وذلك بغرض الكسب السياسي واختصار الطرق السياسية الوعرة المؤدية إلى السلطة وتحقيق حلم التأييد الشعبي والسياسي والاجتماعي والذي في تقديرهم لم يكن ليتوافر لهم ما لم يقوموا بتلك التحالفاتّ.

فغدا الدين كمعنى يمأسس للأحادية المطلقة من يومها غير ذي أول، أو فيما مضى عندما كان يظهر فقط كفاعل يظهر أحيانا ويختفي في أحايين كثيرة ولم يعد من بعدها منحسرا في الجانب النفسي والاجتماعي فقط بل تعداه وأصبح يلامس الجانب السياسي ويتمفصل ليس في بنية خطابه فقط – لا وبل بات يُشكل حجر الزاوية في العمليات التأسيسية للنظم والقوانين والتشريعات التي يحتكم لها المجتمع المدني السوداني. بالرغم من بينونة تعدده الديني وتنوعه العقدي. وذلك بتشكيله (للدساتير) والنظم التشريعية والقانونية للدولة ومنه بات يُصوّر على أنه المصدر الوحيد الذي يُستمد منه كل الرؤى في عمليات الحكم السياسي وعمليات الضبط الاجتماعي وذلك عندما تجلت نتائج هذه السياسات وتمظهرت في سن قوانين عرفت بقوانين الشريعة الإسلامية التي خلقت حالة من البلبلة والاضطراب السياسي والقانوني. وبالتالي فإن هذه الصيرورة التي آلت إليه حالة الدولة لابد وأن تكون نتيجة متأتية من سيرورة متأثرة شابتها علل قضت في النهاية بموت الدولة سريريا وأصابتها بمرض الاضطرابات المزمنة.

وقد بدأت تمظهرات الوعي الديني السياسي وتمفصل الدين في الشأن العام وبروزه كأداة تستخدم في الشأن السياسي العام في عهود ما بعد الاستعمار الإنجليزي بعيد الاستقلال مباشرة. بداية على استحياء مع حكومة الفريق إبراهيم عبود، وذلك أثناء محاولته التي رمى فيها إلى تعريب واسلمة الجنوب والجنوبيين وذلك عبر أجهزة الدولة التعليمية والتربوية وكذلك تغيير النظم الإجتماعية ومصادرة الأطر الدينية (الكنائس) وإغلاقها وطرد البعثات التبشيرية وتغيير أيام العطل الرسمية ذات الطابع الديني والأعياد الدينية. وقد مثلت هذه

السياسات التي سنّها نظام الفريق عبود والتي كانت قاصمة ظهر لنظامه بعد الإطاحة به عبر ثورة الشعب في أكتوبر عام 1964م والتي شكّلت مشكلة الجنوب نواتها الأساسية، أولى اللبنات التي وضعت لبناء جدار السيطرة الاثنوديينية في الدولة الوليدة وأيلولة شرعية استنباط الروئ وسن القوانين والتشريعات التي تحكم بها اجهزة الدولة ومؤسساتها لمجموعة محددة تنطلق من أرضية ايديولوجية ميتافزيقية يحكمها عنصر الشعور بمطلقية صحة نظرتها لما هو دنيوي وأخروي وتحيط أيديولوجيتها هذه بهالة الشمولية والتعالي فوق الزمكان.

ومن ثم جاءت حادثة طالب معهد المعلمين العالي والذي بناء على مداخلته الشهيرة تم حل الحزب الشيوعي وطرد نوابه من البرلمان 1965م لتتأكد سيطرة الرؤية الأرثوذكسية الدينية – التي جثمت على جسد الدولة التي غدت بعدها معلولة بداء السيطرة والأحادية الدينية المطلقة. وجراء هذه الحادثة تخلّق قارب للايديولوجيا الإسلاموعروبية ومن يومها بات يتوفر النجاة فقط لمن يركب على ظهرها وإلا فالغرق في محيط الدين الذي تعيش فيه حيتان الجهاد وأحكام الشريعة والردة وازدراء العقائد.

وهنا أضع تأريخ القدال للحادثة عبر كتابه **معالم في تاريخ الحزب الشيوعي السوداني** الصادر عن دار الفارابي وفيه يقول: "في مساء الإثنين 1965/11/9، نظمت جبهة الميثاق الإسلامي (الأخوان المسلمين) ندوة في معهد المعلمين العالي في أمدرمان. ودار نقاش حول موضوع البغاء، فنهض طالب أعلن أنه ماركسي، وقال إن الزنا كان يمارس في بيت في بيت الرسول وخاض في حديث الإفك. ففجر الحديث مشاعر غاضبة وسط جمهور الطلبة، وأصدرت تنظيماتهم وبيانات تدين الطالب وتطالب بمعاقبته، كما أصدرت رابطة الطلبة الشيوعيين بيانا وضحت فيه أن الطالب ليس عضوا في الحزب الشيوعي بل هو يصدر صحيفة حائطية يهاجم فيها الحزب. أما الأخوان المسلمين فقد حولوا المعركة نحو الحزب الشيوعي مصرين على أن الطالب عضوا فيه واتهموا الحزب بالكفر والإلحاد.

وتصاعد الموقف يوم الجمعة عندما خرجت عدة مظاهرات نظمها الأخوان في أمدرمان بعد الصلاة. واتجه المتظاهرون إلى منزل الزعيم إسماعيل الأزهري رئيس مجلس السيادة. فخرج إليهم وخطب فيهم مؤكدا أن الحكومة والجمعية التأسيسية ستضع حدا للفاسد، وإن لم تفعل فإنه سينزل معهم إلى الشارع لتطهير البلد. وهو موقف متشدد لا يمكن تبريره من زعيم بقامة الأزهري، إلا في سياق حرصه الزائد على أركان حكمه وسلطته من غضبة الشارع. وكان سلوكه منعطفا حاسما وخطيرا في تطور الأزمة. فدخول الأزهري بثقله السياسي وبشعبيته حمل المعركة خارج قدرات الإخوان المسلمين المحدودة، كما أن الأزهري قرر ما ستتخذه الجمعية التأسيسية بالنسبة إلى للقضية قبل طرح الأمر عليها. ودخل أيضآ الإمام الهادي إلى المعركة واستدعى مجموعات من الأنصار إلى العاصمة. ويبدو أن الأحزاب السياسية قررت استغلال الحادث لتصفية حساباتها مع الحزب الشيوعي فدفعت بأعداد من مؤيديها لمهاجمة دور الحزب بالأسلحة وبأسلوب همجي أطلق عليه عبد الخالق "عنف البادية" وازداد تصاعد الموقف عندما قامت بعض جناهير الأحزاب بمحاصرة البرلمان مطالبة بحل الحزب الشيوعي وتراجع موضوع الطالب (الصفيق) كما وصفته التنيظمات والأحزاب السياسية الطائفية. وبالفعل اجتمعت الجمعية التأسيسية في 15 نوفمبر 1956 وبدأت سلسلة الإجراءات العجولة، حيث علقت اللوائح وخرق الدستور واستخف بالأعراف والتقاليد السياسية والبرلمانية وأهينت الثقافة وامتهن الفكر.

فما الذي حدث؟

الذي حدث هو أن تقدم محمد أحمد محجوب زعيم الجمعية ورئيس الوزراء يطلب إلى رئيس الجمعية برفع المادة (25) من اللائحة الداخلية لمناقشة أمر عاجل ثم قرأ الرئيس اقتراحآ تقدم به ستة أعضاء يقول "إنه من رأي الجمعية التأسيسية بالنسبة للأحداث التي جرت أخيرا في العاصمة والأقاليم وبالنسبة لتجربة الحكم

الديمقراطي في البلاد وفقدانه الحماية اللازمة لنموه وتطوره أنه من رأي الجمعية التأسيسية أن تكلف الحكومة للتقدم بمشروع قانون يحل بموجبه الحزب الشيوعي السوداني، ويحرم بموجبه قيام أحزاب شيوعية أو أحزاب أو منظمات أخرى تنطوي مبادئها على الإلحاد أو الاستهتار بمعتقدات الناس أو ممارسة الأساليب الديكتاتورية." انتهى الاقتباس. لكن ما هو واضح هو أن اعضاء الجمعية التأسيسية التي كانوا جلهم من حزبين طائفيين، قد خلطوا عمدا بين الشيوعية والإلحاد. وأرادو من خلال وصم الحزب الشيوعي بهذا الوصف تأليب الشارع عليه وأخذ ما يمكن أن يصدر منه ذريعة لتمرير سياسة إقصاء الحزب. وفي السطور التالية للمرافعة التي جرت في الجمعية التأسيسية سنرى كيف تحامل الأعضاء على الحزب الشيوعي، والأهم كيف أن الأيديولوجيا كانت تحركهم بشكل كبير، لتجعل منهم مجرد رجال دين متدثرين بثوب السياسة.

وهنا النقاشات المطولة أو هذه بعضها: نائب الدائرة 187 إن الشيوعية لا تؤمن بالديموقراطية ولا بوجود الله وتنظر إلى الدين مجرد مخدر للشعوب ودستورهم ليس إلا ذر للرماد في العيون وأضاف بأن الشيوعية أفسدت الشباب وجعلتهم يدمنون شرب الخمر وتعاطي المخدرات. أما نائب الدائرة 40 فقال (إن الحزب الشيوعي لا يؤمن بوجود الله وترى الحياة مادة والقرآن أساطير والسيرة خرافة والأنبياء أفاكيين. بينما هنا وزير العدل (محمد ابراهيم بليل) بسم الله الرحمن الرحيم وكان لا بد أن أبدأ باسم الله لأرد على الحزب الشيوعي الذي يستهل حديثه بإسم الإلحاد. ثم يستطرد أن الجمعية التأسيسية لن تحل الحزب الشيوعي باسم الإلحاد بل بإسم الله والدين والوطن والتقاليد والأخلاق السمحة. وأكد أنه ليس من المهم إن كان الطالب شيوعي أو غير شيوعي لأننا نعرف نعرف أنه يسير بوحي العقيدة الشيوعية. فتأمل.

حسن الترابي: ذهب الدكتور حسن عبد الله الترابي عميد كلية القانون إلى أن حديث الطالب الغر ليس هو السبب الذي به يطالبون حل الحزب الشيوعي وضرب مثلا بالرصاصة التي صرعت القرشي في 21 أكتوبر

والتي أدت إلى ثورة ضد الحكم العسكري. فالثورة التي إندلعت لم تكن من أجل الانتقام للقتيل (ولم يقل الشهيد). ولذلك فإن حديث طالب المعهد كان الشرارة التي أخرجت الناس للمطالبة بحل الحزب الشيوعي. ووجه خمس تهم هي: الإيمان، الأخلاق، الديموقراطية، الوحدة الوطنية، والإخلاص للوطن، معتبرا أن الحزب الشيوعي يعمل على تقويضها جميعا.

حسن بابكر الحاج نائب عن الدائرة 3 عن الوطني الاتحادي، قال: إن هناك طالبا سفيها يقال أنه أساء للرسول الكريم والدين الاسلامي، فقامت مظاهرات أمها المسلمون تطالب بحل الحزب الشيوعي. ولنفترض أن أحد أعضاء الحزب الزطني الاتحادي تفوه بمثل ما تفوه به الطالب فماذا يكون موقف الوطني الاتحادي؟ ثم خاطب النواب قائلا: رجائي أن تتركوا الحماس جانبآ وتحموا الديموقراطية التي عادت إلينا بعد تضحيات لم نبل مثلها في معركة الاستقلال، فتأكدوا أنها ستنتزع منكم كما أنتزعت في الماضي... ولا أريد أن أن أسجل حربا على الديموقراطية. فخيا لأبنائي أن يدفنونني شهيدا من شهداء الديموقراطية بدلا أن أعيش حيا في عهد وأد الديموقراطية.

محمد ابراهيم نقد (دوائر الخريجين) وسكرتير الحزب الشيوعي لاحقا. الذي تناول من ضمن ما تناول حديث الترابي فقال إن الحديث عن الأخلاق يكثر في مثل هذا المجلس وذلك كلما واجه المجلس أزمة حقيقية تجاه حل القضايا الكبرى. معتبرا أن الحديث عن الأخلاق أمرا ذا قيمة وينبغي المحافظة عليه، ولكن التحدث عن الأخلاق عند بروز الأزمات يوضح أين تكمن الأخلاق الجريحة. ثم أوضح أن كلام الدكتور حسن الترابي متضارب، ومن المهم أن يواجه الإنسان خصمآ سياسيآ له رأي واضح أما التذبذب والتلون في المبادئ والأخلاق فلا يجد نفسه في حاجة للرد عليه. وأشار إلى أن النظريات الاجتماعية لا توضع للمناقشة هكذا في البرلمانات فهي لها مجال آخر. ولذلك فإن مناقشة النظرية الماركسية بهذا الأسلوب تطاول ما بعده

تطاول. وأكد أن الحزب الشيوعي بريئ من تهمة الإلحاد التي يحاولون إلصاقها به، وموقف الحزب من الدين واضح في دستوره، وفي تاريخ أعضاه، ثم قال: "نحن لا نقول هذا الحديث عن خوف، وإننا لا نخاف، فلم نتعود الخوف في الماضي ولن نتعوده اليوم". وأجيز الاقتراح بأغلبية 151 ومعارضة 12 وامتناع 9. وعندما قدم المشروع في مرحلة القراءة الأولى في جلسة اليوم التالي 16 نوفمبر اتضح أن المواد 3، 4، 5، من المشروع تتعارض مع نص المادة الخامسة من الدستور التي تحرم المساس بالحريات العامة."

ولكن بالرغم من ذلك تم لي عنق الدستور من داخل الجمعية التأسيسية بمسوغ ديني يعرف بإزدراء الأديان والمعتقدات. ليطل بعدها شبح الأحادية الثقافية والدينية المغلفة بشعارات تضفى عليها مظاهر القداسة وتتخذ كوسيلة لتعجيج ودغدغة المشاعر المتدينة وذلك بغرض تحقيق الكسب السياسي وتصفية الحسابات السياسية برأسه من نافذة الدوائر الرسمية للدولة لثاني مرة، في إطلالة انهارت معها بنية الديمقراطية الإجرائية الهشة والتي نُسفت معها يومذاك كل الآمال المتعلقة ببناء دولة مواطنة يسودها حكم القانون. والتي إنبنت في اماكنها قصور السيطرة والهيمنة المحاطة بمتاريس النظرة التخوينية والاتهام بالشوفينية والعنصرية ومعاداة الدين والأمة والتي وضعت لأولئك الذين كان متوقعا منهم أن ينادوا عاجلا أم آجلا بالعدالة الاجتماعية والمساواة السياسية والثقافية والاقتصادية والحريات الدينية والفكرية.

وقد مثلت دعوة رئيس الوزراء الأسبق الصادق المهدي وزعيم جبهة الميثاق الإسلامي الدكتور حسن الترابي في أعقاب هذه الحادثة إلى تعديل الدستور وذلك من أجل تضمين بند الردة "ودسترته" أولى مراحل أسلمة جهاز الدولة بالكامل من خلال إجازة رسمية لدستور إسلامي للدولة بالرغم من بينونة التعدد الديني والثقافي للمجتمعات السودانية. ليصبح ذلك التضمين بعد ذلك سببا مباشراً فيما تم لاحقا من ممارسات تعسفية كانت أشهرها المحاكمة إلى تمت على إثر إدانة الأستاذ محمود محمد طه بتهمة الردة ومطالبته بالتوبة التي رفضها

وظل متمسكا برأيه إلى أن تم إعدامه بذات التهمة لتنفتح بعدها الأبواب مشرعة أما القُرشيون الجدد بقيادة الترابي الذي جاء الي السلطة بعد ذلك بسنوات قليلة بليل على ظهر دبابة شاهرا سيف الدين ومعلنا دارين إحداهما دار إسلام والثانية دار حرب. معلنا أهلية الجهاد الإسلامي على الجنوب المسيحي الديانة مستندا على خرس شعبوي وسياسي مقيت واندفاع ديني متكئ على دستور إسلامي يبيح الجهاد على الكفر والكفار.

كشرت الدولة التي كانت تحكمها الأيديولوجيا الإسلاموعروبية بعد سطو الجبهة الإسلامية على السلطة عن أنيابها مستعدة لإلتهام المجتمعات غير المسلمة لتهضمها في كبشة الظلم والاضطهاد والتضييق على الحريات. يوم أن حشدت الجبهة الإسلامية كل مسوغات الحرب التي كان يرمي فيها إلى بسط الهيمنة والسيطرة الأحادية لحكم الدولة فاختارت لذلك عنصر العصبية الدينية التي وظّفت فيها الآلة الإعلامية واستخدمت دور العبادة وأجهزة الدولة التعليمية من أجل خلق التأييد وحشد الطاقات اللازمة لحروباتها التي شنتها على قوى الهامش. وهو عنصر وعامل ظل دائم الحضور بشكل أساسي بجانب عناصر عديدة من تلك التي تحكم الأيديولوجيا الاسلاموعروبية في حروبات النظم السياسية التي حكمت الدولة ضد المجموعات الأخرى منذ بواكير الاستقلال. وبدورها كذلك قامت قوى الهامش التي لعبت الحركة الشعبية لتحرير السودان دور رأس الحربة فيه وحشدت الطاقات القتالية والاوعية النضالية لتحقيق الأهداف السياسية وجلب الحقوق المسلوبة بالقدر الذي يمكن من الوصول إلى حلول تقوم بدور فاعل في عملية بناء دولة مواطنة يتم فيها اعتبار الإنسان بما هو إنسان بغض النظر عن لونه أو عرقه أو دينه.

جرّت تلك السياسات والرؤى الاثنودينية الضيقة قطار الدولة لتغمرها في وحل المشكلات الاجتماعية والسياسية والحروبات الناتجة عن الشعور بالظلم واللاعدالة وإنهضام الحقوق. والتي استمرت إلى أن توقف قطار دولة المليون ميل مربع في محطة تقرير المصير الذي كان يضج بمسافروه الجنوبيين الذين أظهروا

إصرارا منقطع النظير على الترجل من قطار لا يتساوى فيه جميع الركاب. وفضلوا الركوب على متن قطار آخر منفصل علهم يجدون فيه ما افتقدوه من عدالة اجتماعية ومساواة سياسية وحريات وحقوق دينية.

وعطفا على ذلك فإننا نجد أن وتر الدين لم يعزف به إلا ألحان التفرقة والشتات وبث الكراهية بين شركاء الوطن الواحد منذ اللحظة السياسية التي تشكلت فيه الدولة الوطنية القطرية في السودان. وقد أثبتت التجارب السياسية أن الدولة الوطنية القطرية الحديثة في السودان أو أيا من تلك المجتمعات الميتروبولتانية المدينية ذات التعدد الديني والاختلاف الثقافي لا يمكن إدارتها وحكمها وفق منظور ديني إلا وظهرت معها التراتبيات غير الموضوعية وسيادة قانون الغلبة الدينية أو الطائفية أو العنف المذهبي. إذ أنه ما أن تتفشى ثقافة الاصطراع الديني أو المذهبي وتتمظهر في أي مجتمع فان ذلك سينتهي حتما وعاجلا أم آجلا بانتصار إحدى الاديان أو المذاهب، انتصارا ستؤول معه كل أجهزة الدولة ومؤسساتها البيروقراطية إلى مؤسسات وأجهزة في خدمة أفراد تلك الديانة المنتصرة التي ستسود لتظهر معها اللاعدالة الاجتماعية واللامساواة الفردية وانهضام الحقوق السياسية والثقافية والاجتماعية لأولئك الذين لا يؤمنون بتلك الديانة السائدة. وسيسود أيضا اللاتسامح الديني بين أفراد المجتمع المدني. ومحاولة إدعاء أن الدولة الدينية سوف تكون مدخلنا إلى التسامح الديني لهو جهل بالحقائق فطبيعة الدولة التي تحكمها رؤية دينية معينة تتناقض مع مفهوم التسامح الديني لأن صاحب الدين يراه حقا مطلقا ويرى المخالفين لعقيدته على باطل مطلق. ويرى في استمالتهم إلى دينه أن أمكن واجبا مقدسا فإن لم يمكن فإن قهرهم على اعتناق عقيدته يحفل بنفس الدرجة من القداسة. (أنظر حيدر إبراهيم علي: نفسه).

إن التسامح الديني وهذه حقيقة قد تفزع البعض مفهوم حضاري أكثر منه مفهوما دينيا، فالتوراة ترى في اليهود شعب الله المختار، والإنجيل حافل بلوم اليهود وتوبيخهم وتقريعهم، والإسلام صريح في اتهام الذين

يزعمون أن المسيح إبن الله أو أن الله ثالث ثلاثة بالكفر الصريح. وحين تصبح الدولة دينية (تدار وفق منظور ديني معين) فإنها بسلطانها لا تتسامح أبدا مع الكفرة إلا في ظروف النشأة والفتح تحسبا لردود فعل الأغلبية. وقد لخصت المرافعة التي حدثت في المجلس الوطني بين الأب فليب عباس غبوش والدكتور حسن الترابي الحالة التي ستكون عليها الحقوق السياسية للأفراد غير المؤمنين بدين معين داخل دولة قطرية تدار وفق منظور ديني.

في هذا الشأن لعلنا بحاجة إلى استحضار موقف الأب فلب غبوش والترابي داخل جلسات الجمعية التأسيسية. وكان الأب فليب عباس قد سأل الدكتور عن أنه هل يمكن لغير المسلم أن يحكم الدولة إذا ما طبقت الشريعة الإسلامية وخضعت الدولة الوطنية لرؤية دينية محددة تعتبر هي مصدر التشريع ؟ وبالرغم من محاولة هروب الدكتور من الإجابة المباشرة إلا أن إصرار الأب فليب عباس جعله يجيب مضطرا فأجاب بالنفي. وبالتأكيد فإن هذا النفي لابد وأنه مستقى من بين ثنايا الفكر الديني القائم على مبدأ (حاكمية الله) الذي أطلقه أبو الأعلى المودودي والذي يقول في تفسيره للدولة الإسلامية: "إن الأساس الذي يقوم عليه بناؤها هو تصور مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله وهو ربها المتصرف في شئونها فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب بل ولا للنوع البشري كافة شئ من سلطة الأمر والتشريع فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله تباركت أسماؤه، ولا تتأتى هذه الخلافة بوجه صحيح إلا من جهتين: أما أن يكون ذلك الخليفة رسول من الله، أو يتبع الرسول فيما جاء به الشرع والقانون من عند ربه" وبالتالي تظهر التراتبية هنا بصورة أكثر وضوحا فمن لا يتبع الرسول أو قل من ليس مسلما لا يمكن أن يتمتع بذات الحقوق السياسية التي يتمتع بها الأفراد المسلمين داخل دولة قطرية تدار وفق منظور ديني إسلامي وقس على ذلك

باقي الحقوق. وهذا النفي سيكون ملازما لأي دولة تحكمها رؤية دينية أخرى يهودية كانت أم مسيحية. فبلا شك لا يمكننا أن نتصور أن يحكم الدولة الإسرائيلية (كمثال) شخص لا يدين باليهودية وهنا يظهر لنا مدى تهافت الديمقراطية التي تعرف بها أي دولة تتسق حراكها الدنيوي مع الديني خاصة فيما يتعلق بالحقوق السياسية أو الاجتماعية والثقافية.

وحادثة المجلس الوطني تعكس لنا جانبا مهما، فالفرد إذن ما أن يؤمن بديانة ما حتى يصبح ملزما بتعاليم تلك الديانة وبالتالي فإن هذا الإلزام يجعله يستمد القيم من تلك العقيدة دونما حاجة إلى مصادر أخرى ترسم له أطر الحراك الحياتي، لا سيما وأن هذا الحراك ليس إلا حراكا مشروطا يمثل تأديته واجبا يتم بعد أداءه نيل الجائزة الكبرى التي في الحياة الآخرة (الجنة). غير أن هذا الحراك الدنيوي المستمد من تعاليم الدين أية (دين) قد يمثل حراكا غير قانوني ويقوض مشروع الدولة الوطنية التي تقوم على مبدأ المواطنة التي هي أساس الحقوق والواجبات. فالفهم الميكانيكي لآيات قتال غير المؤمنين كواجب على كل مسلم؛ بلا شك سيجعل المجتمع المدني في حالة حرب دائمة مع انقسامه إلى قوم مؤمنين وآخرين غير مؤمنين وهذا ما حدث بالضبط عندما جاءت الإنقاذ وغررت بالسودانيين ورمتهم في أتون حرب أهلية كانت الأطول أمدا في أفريقيا والتي توجت أخيرا بإنفصال الجنوب.

وقد حشدت الإنقاذ لهذه الحرب آيات الجهاد التي أشعلت نستالوجيا الخلافة في ذوات أولئك الآملين في عودتها وقسمت المجتمع بذلك إلى فريقين فريق سيكون في الجنة ذمرا وفريقا آخر سيساق إلى السعير زرافات ووحدانا. والمعلوم أن دينامية أجهزة الدولة ومؤسساتها التي تحكمها رؤية دينية معينة يعني وبلا شك ممارسة أجهزة هذه الدولة لسياسة الإقصاء الممنهج لكل من لا يدين بتلك الرؤية الدينية السائدة وذلك لطبيعة الدين الذي يفضل الفرد المؤمن به بأي حال من الأحوال.

والمتابع لمسيرة الدولة السودانية يدرك أن إدخال الدين في الشأن العام، لا سيما السياسي قد مثل أحد العناصر التي قوضت أحلام بناء الدولة الوطنية في السودان وذلك منذ بدايتها وإلى الآن وذلك لقفز الممسكين بتلابيب الدولة بزانته (الدين) على جدار الحقيقة التي تعكس التنوع الديني في الدولة السودانية واتخاذها كذريعة لنقض الأعراف والقوانين التي تقوّم الدولة الوطنية والتي تكفل لكل مواطن الحقوق السياسية والاجتماعية وبما في ذلك الحرية الدينية.

وبالتالي فانه لكيما يتسنى لنا ضمان المساواة الدينية والسياسية والثقافية والاقتصادية والتي سوف ينتج عنها عدالة اجتماعية لابد أن يتم رسم حدود اشتغال الدين في جانب الضمير الفرداني أو الجماعي الذي ينبغي أن يكون دون إكرا. مع العمل على ضمان استقلالية أجهزة الدولة ومؤسساتها البيروقراطية عن التأثير والتأثر بأي رؤية دينية. ووقوف أجهزة الدولة ومؤسساتها البيروقراطية على نفس المسافة من كل الديانات والمذاهب والعقائد. وكذلك تعليم فلسفة الدولة والتي تقوم على مبدأ تحقيق الأهداف المشتركة ما بين الأفراد والمجتمعات والعمل على عدم الإخلال بوظائف الدولة الوطنية القطرية التي تتمثل في خدمة الأفراد والمجتمعات (المواطنين) بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية والعرقية وخلفياتهم الثقافية.

خلاصة

بعد كل الجراحات التي خلفتها السياسات الأحادية، فإن المهم الآن هو ايجاد حلول ورؤى تضمن بقاء السودان موحدا في المقام الأول وذلك على أسس جديدة، ومن ثم ايجاد استراتيجيات لتنميته وازدهاره. وتقف معادلة الحفاظ على السودان موحدا، ناميا، ومزدهرا، على عملية تغيير هذا الوضع المأزوم، وبناء دولة المواطنة. وتعني دولة المواطنة، وجوب عمل مؤسسات الدولة على المساواة بين المواطنين، وعدم التمييز بينهم على أي أسس غير موضوعية، دينية، إثنية أو جنسية. وهي عملية تقتضي هدم المفاهيم المتعلقة بأنماط تقسيم الناس ومعاملتهم بناء عليها. ظهر مفهوم المواطنة، بظهور مفهوم الدولة الوطنية، فيقال أن

الدولة الوطنية هي دولة المواطنة. إنها تحيل إلى الحق السياسي المدني والقانوني لكل فرد أو جماعة داخل الدولة التي ينتميان إليها، باعتبارهما كاملي الحقوق ومتساوين بالقدر نفسه مع أي جماعة أخرى تملك الصفة نفسها. وتعني في الوقت ذاته، وقوف الدولة على مبادئ دستورية وقانونية واضحة، تعمل على تحقيق آمال ورفاهية كل الأفراد والجماعات (الشعب) على قدم المساواة. إن مبادئ دستور وقانون أي دولة مواطنة تشتغل على هذه الأشياء المذكورة بغرض تحقيق ذات الشعب المعني.

مسألة أخرى تعتبر أساسية في مشروع تأسيس الدولة الوطنية في السودان، إنها قضية كيفية بناء الهوية الوطنية التي تحدثنا عنها بالتفصيل في السطور السابقة ولكنني اعتقد أن ثمة ضرورة لإعادة تثبيت بعض أهم المفاهيم المتعلقة بها. يشير مفهوم الهوية الوطنية إلى الانتماء القانوني لفرد أو جماعة لدولة ما. هي الأخرى ظهرت إلى الوجود بظهور الدولة الوطنية، لكنها مع ذلك تبلورت معرفيا متأخرة نسبيا، عبر أفكار بندكت أندرسن في كتابه **الجماعات المتخيلة**. لكنها أيضا ليست بهذا التجريد، خاصة في الوقت الذي ترفض فيه جماعة ما الاعتراف بانتمائها لدولة ما، وتأبى الإندماج في شخصيته السياسية. إن الأمر في الأساس يتعلق بسياسات الدولة أو الكيان الذي يضم مجتمعات مختلفة، ففي حالة وجود عنف هيكلي او ظلم ممنهج على مجموعات أو فئات معينة، تصبح عملية اعتراف هذه المجموعات أو الفئات بالهوية الوطنية مسألة عصية، عليه يتعذر الإجماع على هذه الهوية المنشودة. الهوية الوطنية هي إذن إجماع شعب ما على اختلاف جماعاته إثنيا، دينيا، وثقافيا، على شخصية قانونية وسياسية واحدة يعترفون، بل ويعتزون بها. إنها أكثر من مجرد علم واحد وجغرافية مشتركة، بل حقوق ومصالح مشتركة ممكنة التحقق من خلال آليات وتشريعات وقوانين متفق عليها بين الفئات والجماعات. إنها كذلك التركيز الكلي لجماع إرادة شعب ما حول مشروع دولة أو كيان يضمهم.

يتخيل الناس في السودان أن مشروع بناء الهوية الوطنية السودانية، ينبغي أن يستند فقط على عناصر أولية مثل الجغرافية والروابط التاريخية المشتركة والعلم الواحد. وهو طرح مختل، يجعل من بناء الهوية الوطنية حلم بعيد المنال. ذلك لأن الهوية الوطنية هي المعادل الموضوعي للمواطنة الكاملة، وتمر عملية بناءها عبر هدم المبادئ غير السليمة، وتذويب كافة أشكال التمييز بين الفئات والمجموعات التي تتشارك إطارا سياسيا واحدا كالدولة الوطنية. إن قضية فشل بناء شخصية سياسية وقانونية سودانية متفق عليها تمثل (الهوية الوطنية)، ترجع في الأساس لاستمرار وجود سياسات التمييز، وتغييب دولة المواطنة وإنعدام المبادئ الدستورية والقانونية التي تساوي بين الجماعات والفئات التي تمثل الشعب، ليتخلق منها روح الشعب أو مفهوم الأمة. كان الأمر كذلك مع المجموعات الثقافية في جنوب السودان (قبل إنفصاله)، بسبب سياسات الدولة التمييزية إزاءها، ونكران حقوقها السياسية والمدنية والاقتصادية الذي تمثل في الإقصاء السياسي والتنمية غير المتوازنة، وهضم الحقوق الثقافية بسياسات رامت إدخالها عنوة في بوتقة إنصهار عملت من خلالها مؤسسة الدولة السودانية على تذويبها فيها، وجعلها إنعكاسا مشوها للهوية الشمالية كما عبر عن ذلك فرانسيس دينق. وهو الأمر نفسه الذي تكرر مع معظم الكيانات الثقافية في الشرق والغرب وجبال النوبة والنيل الأزرق.

من أجل بناء الهوية الوطنية ودولة المواطنة في الدولة السودانية، ثمة عدد من الآليات والشروط التي يجب توافرها، أهمها تحديد نظام الحكم في الدولة وشكلها، وقد دفع في هذا الاتجاه بمفهوم اللا مركزية. تعني اللامركزية تقسيم السلطة السياسية إلى مستويين، واحد مركزي والآخر محلي أو إقليمي. وتوجد في الأساس في أنظمة الدول التي تتميز باتساع الحجم، والكثافة السكانية وتعدد الثقافات. وهي آلية تعمل من خلالها الدول التي تعمل بها، على توسيع المشاركة السياسية وكفالته لكل المجتمعات، بالإضافة إلى تقنين

التعارضات التي قد تنشأ نتيجة لاختلاف التصورات الحياتية بين المجموعات الثقافية المتعايشة داخل كيان سياسي واحد. بمعنى أنها أي نعم تعمل على توسيع المشاركة السياسية كما هو واضح في كثير من نماذج اللامركزية، ولكنها أيضا أداة مهمة لضمان الحقوق الثقافية والاجتماعية. دخل مفهوم اللامركزية مبكرا في المجال السياسي السوداني عبر النقاشات التي جرت في مؤتمر جوبا 1947، وأطروحات طه بليه، مؤسس مؤتمر البجا. وقد طرح على الدوام باعتبار كبر حجم الدولة السودانية، والأهم اختلاف مجموعاته الثقافية وتعدد أمزجة الناس فيه. عليه ينادى باللامركزية كآلية، لإعادة تقسيم السلطة بين المجموعات والمناطق السودانية، وكذلك لإعادة بناء الشخصية السودانية، من خلال إبراز عناصر كل ثقافات شعوبه وأقاليمه.

في هذا الصدد يتعين تحديد نموذج اللامركزية التي بإمكانها التماشي مع الظرف التاريخي الذي تقف فيه الدولة السودانية. وهل هي اللامركزية الإدارية، التي تتحكم فيها الحكومة المركزية في ضبط العلاقة الإدارية بينها وبين الأقاليم، وبالتالي تصبح لامركزية إسمية ؟. كما كان الحال مع كل نماذج اللامركزية التي عرفها السودان، باستثناء لامركزية الجنوب أثناء حكم النميري. أم اللامركزية المناطقية الواسعة، التي تعمل فيها الحكومة المركزية على إعطاء الأقاليم استقلالية سياسية وتشريعية كبيرة، لجملة من الأسباب، قد تكون سياسية أو ثقافية. هنا للسودان تجربته الخاصة، كما ذكرنا، مع فيدرالية جنوب السودان بعد اتفاقية أديس أبابا 1972. دون ننسى نموذج اللامركزية العرقية، التي عرفت مؤخرا من خلال تجربة إثيوبيا الفيدرالية.

مفهوم اجتماعي وسياسي آخر طرح بقوة عبر المشاريع والمواقف السياسية مؤخرا، بوصفه عنصر كفيل بإكمال مشروع بناء الدولة الوطنية في السودان على أسس سليمة، إنه مفهوم العلمانية. تعني العلمانية إجرائيا فصل الدين عن مؤسسات الدولة، والعمل من خلال مبادئ موضوعية قابلة للقياس على تحقيق أهداف الشعب. إنها لا تدفع باتجاه تصور أيديولوجي أو ديني معين، ولا تخوض في التصورات الخاصة للأفراد

والجماعات، بل تقف على مسافة واحدة منها. بظهور نموذج الدولة الوطنية القائمة على المواطنة، بعد اتفاقية ويستفاليا 1648، لم تعد العلمانية طرحا فلسفيا أو موقفا فكريا يمكن تبنيه من عدمه، بل حكم ضررورة. إن الدولة الوطنية علمانية بنيويا كما عبر عن ذلك محمد جلال أحمد هاشم. ذلك لأنها قامت في الأساس بعد ثورة المجتمعات على الإمبراطورية الرومانية التي كانت تحكمها بالحق الآلهي. عليه أقيم النموذج الجديد، على أنقاض هذا التصور، ونزع هذا الحق، وتركيزه في يد الشعب الذي أصبح هو مصدر السلطة. فلم يعد بعدها ثمة مكان للشخص أو المجموعة التي تفاضل بينها وبين المجموعات الآخرى على هذا الأساس أو غيره، ولم يعد هناك من يمثل (ظل الله في الأرض)، أو (شعب الله المختار). الناس إذن سواسية في الدولة الوطنية العلمانية، لهم نفس الحقوق ومطلوب منهم نفس الواجبات. فقد قامت أساسا على المواطنة المتساوية، وعمل المؤسسات على ضمان هذه المواطنة المتساوية من خلال الدساتير والقوانين والتشريعات. بذلك، لا يتم طرح العلمانية في السودان كموقف فلسفي، أو مذهبي، بل كحكم ضرورة تسنده جملة من الأسباب، التي تقف طبيعة مفهوم الدولة الوطنية في مقدمتها. ذلك إذا أراد السودانيين تأسيس دولة المواطنة والقانون، التي يتساوى فيها الناس بغض النظر عن انتمائهم الديني أو الثقافي. ومن ثم تأتي خبرة السودانيين مع الفظاعات التي ارتكبت بإسم الدين، وكيفية مساهمة هذه المسألة في فشل مشروع بناء الدولة الوطنية في السودان. وكيف أنها ساهمت في فصل الجنوب، وتنذر بتفكيك ما تبقى من سودان اليوم، في حال التعنت والإصرار على نموذج الدولة التي تمايز بين الجماعات دينيا، إثنيا، أو مذهبيا.

بيبوليوقرافيا

عبدالله العروي، 2014. مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. المغرب.

هاشم، محمد جلال أحمد. 2018. مفاكرات حول منهج التحليل الثقافي: الثقافة، الدولة، الديموقراطية، الاستقلالية، الأيدويولوجيا والآفروعمومية، الخرطوم، مكتبة الدار البيضاء.

أبكر آدم إسماعيل، جدلية المركز والهامش: قراءة جديدة في دفاتر الصراع في السودان، منظمة حقوق الإنسان.

جمال حمدان، جغرافية المدن، القاهرة، عالم الكتب.

محمد سعيد القدال، معالم في تاريخ الحزب الشيوعي السوداني، دار الفارابي، بيروت.

متوكل دقاش، 2020، الآفروعمومية: منهج إنساني ثقافي وفكري وسياسي، (كتاب قيد النشر).

أليكس ماكشيلي، 1993، الهوية، ترجمة علي وطفة، دار النشر الفرنسية، باريس.

أمين معلوف، 1999، الهويات القاتلة: قراءة في الانتماء والعولمة، ترجمة نبيل محسن، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا.

عامر عبد زيد، 2018، هوامة الهوية والصراع على آليات الأصالة. الحوار المتمدن، الرابط https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=608617

أمارتيا سن، 1978، الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، W.W. Norton & Company, New York; 2006.

تشارلز تايلور، 2014، منابع الذات وتكون الهوية الحديثة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان.

أدونيس وشانتاف شواف، 2005، الهوية غير المكتملة، ترجمة حسن عودة، بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا.

محمد كباشي عبدالله ، الهوية السودانية من منظور جغرافية المدينة (ورقة).

التجاني الحاج عبد الرحمن، 2016، أزمة المشروع الوطني في السودان: صراع الهيمنة والتغيير. الخرطوم، دار المصورات للنشر والطباعة والتوزيع.

خالد حسين الكد، الأفندية ومفهوم القومية في الثلاثين سنة التي أعقبت الفتح في السودان 1928 – 1898، مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي، الخرطوم.

الباقر العفيف، أزمة الهوية في شمال السودان: متاهة قوم سود ذو ثقافة بيضاء

فيليب لابورت تولوا، وجان بيير فارنيية، إثنولوجيا أنتروبولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

جيرار لكلرك: 1990 الأنثروبوجيا والاستعمار، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

أبكر آدم إسماعيل، المهدية الجديدة (ورقة).

فرج فودة، 1986، حوار حول العلمانية، مقالات سياسية.

حيدر إبراهيم علي، 1999، أزمة الإسلام: الجبهة الاسلامية القومية في السودان نموذجا، مركز الدراسات السودانية، القاهرة.

بندكت اندرسن، 2009، الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة ثائر ذيب، بيروت، شركة قدمس للنشر والتوزيع.

قرآن كريم سورة التوبة الآية (14).